Christoph Ulf
Robert Rollinger

Frauen und Geschlechter



Bilder – Rollen – Realitäten
in den Texten antiker
Autoren der römischen Kaiserzeit

Böhlau



Böhlau

Christoph Ulf/Robert Rollinger (Hg.)

Frauen und Geschlechter

Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit

unter Mitarbeit von Kordula Schnegg

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch:
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
Hypo Bank Tirol

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 3-205-77509-6
ISBN 978-3-205-77509-6

http://www.boehlau.at
http://www.boehlau.de

Umschlagabbildung:
Gefangene Berberfamilie aus dem 2./3. Jahrhunder. Tipsa, Museum, Mosaik, Detail
© Deutsches Archäologisches Institut in Rom, Sichtermann, Neg. D-DAI-Rom 1975.0473

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier.

Druck: Druckmanagement s.r.o., CZ-692 01 Mikulov

Gedruckt in der Tschechischen Republik

Inhalt

Historische Realität(en) im Text

Textebenen und Bilder der Geschlechter

Vorwort

Die vorliegenden beiden Bände mit dem sie verbindenden Haupttitel „Frauen und Geschlechter" stellen den Endpunkt eines langen Forschungsprojektes am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck dar. Dieses Projekt wurde mit dem Ziel begonnen, Frauenbilder in der antiken Ethnographie zu analysieren. Über Zwischenstufen führte es schließlich zu einem die gesamte Antike – einschließlich des frühen Mittelalters – umfassenden Überblick, der sich insbesondere auf den Aspekt bezieht, wie sich Geschlechterverhältnisse in den antiken historiographischen Texten niederschlagen. Für diesen Überblick liegen nun – die beiden vorliegenden Bände eingerechnet – insgesamt vier Bände vor.

Mit dieser inhaltlichen Ausweitung war eine kontinuierliche Überprüfung und Modifizierung der methodologischen Grundlage für das Projekt verbunden. In der Einleitung zum zweiten der genannten insgesamt vier Bände mit dem Titel „Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Realität" (Innsbruck 2002) wurde das klar ausgeführt. Im dritten Band, d.h. dem ersten der beiden vorliegenden Bände, wird diese Diskussion noch weitergeführt.

Auf der Basis des Forschungsprojektes war es möglich, einen vergleichsweise geschlossenen konzeptionellen Rahmen für die in die beiden neuen Bände aufgenommenen Studien vorzugeben. Seine Leitlinie, die Analyse geschlossener Texte unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen Autor, Text und Realität, wurde in fast allen Untersuchungen aufgegriffen. Auf diese Weise entstanden Analysen einzelner Texte, die wegen ihres grundsätzlichen Ansatzes auch auf Texte anderer Zeiten übertragbar sind. Sie sind daher nicht nur für Altertumswissenschaftler/Altertumswissenschaftlerinnen von Interesse, sondern ebenso auch für Mediävisten/Mediävistinnen und für alle philologisch und kulturgeschichtlich Interessierten.

Das erwähnte Forschungsprojekt – bestehend aus drei aneinander gereihten, durch den Fonds zur Förderung der Wissenschaft (FWF) evaluierten Einzelprojekten – verfügte über keine besonders üppig dotierte finanzielle Grundlage. Es hätte daher nicht die durch die vier Buchpublikationen dokumentierte breite Dimension annehmen können, wenn es nicht durch drei Workshops begleitet worden wäre, die in den Jahren 2000 und 2003 in Innsbruck durchgeführt wurden. Sie wurden von den Projektmitarbeiter/Projektmitar-

beiterinnen mit Unterstützung durch das Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck organisiert. Die über 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmer an diesen Veranstaltungen machten es erst möglich, das Untersuchungsfeld in dem oben beschriebenen Umfang zu erweitern. Wenn am Ende der Einleitung zum zweiten der jetzt im Jahr 2006 publizierten Bände mit gewisser Befriedigung festgestellt wird, dass – in Verbindung mit der ebenfalls im Rahmen des Projekts erarbeiteten Datenbank „Frauen(bild) und Gender-Aspekte in der antiken Ethnographie (FRuGAE)" – mit den Beiträgen zu allen vier Bänden „ein Corpus präsentiert wird, das als Arbeitsgrundlage nicht nur für die zukünftige Diskussion auf dem Gebiet der Gender- und Frauenforschung in den Altertumswissenschaften, sondern auch in den historischen Nachbardisziplinen dienen soll und kann," so ist das wesentlich auch ein Verdienst all derer, welche die Projektvorgaben als Arbeitsrahmen akzeptiert haben.

In die Zufriedenheit über den Abschluss des Projektes mischte sich große Betroffenheit, als wir vom Ableben von Adolf Lippold und Martina Stemich erfahren mussten, die beide nicht nur durch ihre fachliche Kompetenz außerordentlich zum Gelingen der Workshops beigetragen hatten, sondern nicht weniger auch durch ihr freundliches und kommunikatives Wesen.

Der Dank, die Durchführung der Workshops durch die finanzielle Unterstützung ermöglicht zu haben, geht an folgende Institutionen:

Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur (Wien), Kulturabteilung des Landes Tirol, Kulturabteilung des Landes Vorarlberg, Frauenreferat der Stadt Innsbruck, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

In den vorliegenden beiden Bänden sind die auf den zwei Workshops des Jahres 2003 vorgetragenen Beiträge in überarbeiteter Form enthalten. Dass die beiden Bände erst drei Jahre nach der Durchführung der Veranstaltung erscheinen, hat mehrere Gründe.

Es ist ein jedem Herausgeber bekannter und beinahe unvermeidlicher Sachverhalt, dass der Publikationsablauf umso schwieriger wird, je größer die Zahl der Beiträge ist. Doch das ist keine hinreichende Erklärung für den verspäteten Zeitpunkt der Publikation. Die Verzögerung wurde vor allem dadurch hervorgerufen, dass die beiden Bände vom FWF mit einem Druckkostenzuschuss großzügig unterstützt wurden. Für die Gewährung dieses Zuschusses war ein länger als erwartet dauerndes Begutachtungsverfahren notwendig. Die Einarbeitung der wenigen von den anonymen Gutachtern/Gutachterinnen angeregten Veränderungen schob das Erscheinen der Bände noch weiter hinaus.

Auf der anderen Seite steht dafür ein umfassend evaluiertes Produkt, das der Konzeption der Bände und damit des Projektes insgesamt, vor allem aber der Qualität der Beiträge das beste Zeugnis ausstellt – in Zeiten des auferlegten Zwanges derartiger Verfahren ein Merkmal, das sich festzuhalten lohnt.

Texte, die sich mit der Antike befassen, können keine einfachen Texte sein. Sie verlangen höchste Präzision und die Aufnahme von alten Sprachen, die in anderen Teilen der historischen Wissenschaften nicht gebräuchlich sind. So war der Verlag vor Probleme gestellt, die es gemeinsam mit den Herausgebern zu meistern galt. Das hier vorliegende Resultat ist das Ergebnis des Zusammenwirkens des stets bemühten Böhlau-Verlages mit seinen wechselnden Lektorinnen und Lektoren und den Herausgebern. Es sei an dieser Stelle dem immer ansprechbaren Böhlau-Verlag für die Zusammenarbeit gedankt.

Ganz besonderer Dank gebührt aber Kordula Schnegg, die die Bände über alle Fährnisse hinweg mit den Herausgebern begleitet und wesentlichen Anteil an ihrem Erscheinen hat. Unser Dank gilt auch Lisbeth Nagele für die im Sekretariat des Instituts für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck angefallene Arbeit, Irene Huber und Martin Mauersberg für die präzise Erstellung der Register.

Robert Rollinger Christoph Ulf

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

RICHARD CORRADINI, Institut für Mittelalterforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Richard.Corradini@oeaw.ac.at

SOTERA FORNARO, Universita degli Studi di Sassari, soterafornaro@hotmail.com

HENRIETTE HARICH-SCHWARZBAUER, Seminar für Klassische Philologie, Universität Basel, henriette.harich@unibas.ch

ELKE HARTMANN, Institut für Geschichtswissenschaften, Lehrstuhl Alte Geschichte, Humboldt-Universität zu Berlin, HartmannE@geschichte.hu-berlin.de

ERICH KISTLER, Archäologisches Institut, Universität Zürich, erich.kistler@bluewin.ch

HILMAR KLINKOTT, Seminar für Alte Geschichte, Universität Tübingen, hilmar.klinkott@uni-tuebingen.de

ADOLF LIPPOLD †, Prof. emeritus, Universität Regensburg

ANDREAS LUTHER, Alte Geschichte, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg aluther@zedat.fu-berlin.de

ANGELA PABST, Institut für Altertumswissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, florina.galler@altertum.uni-halle.de

CHRISTIAN ROHR, Fachbereich Geschichts- und Politikwissenschaft, Alte Geschichte, Universität Salzburg christian.rohr@sbg.ac.at

ROBERT ROLLINGER, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, robert.rollinger@uibk.ac.at

STEPHAN SCHMAL, Bildungshaus Schulbuchverlage Westermann Schroedel, Diesterweg Schöningh Winklers GmbH, Stschmal@aol.com

KORDULA SCHNEGG, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, kordula.schnegg@uibk.ac.at

THOMAS SPÄTH, Seminar für Alte Geschichte, Universität Basel, thomas.spaeth@unibas.ch

MARTINA STEMICH †, PD Dr., Universität Freiburg

BRIGITTE TRUSCHNEGG, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, brigitte.truschnegg@uibk.ac.at

CHRISTOPH ULF, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, christoph.ulf@uibk.ac.at

JOHN VANDERSPOEL, Department of Greek and Roman Studies, University of Calgary, vandersp@ucalgary.ca

OTTA WENSKUS, Institut für Sprachen und Literaturen, Abteilung Gräzistik und Latinistik, Universität Innsbruck, otta.wenskus@uibk.ac.at

ANJA WIEBER, Ruinenstraße 8, 44287 Dortmund, Deutschland, anja.wieber@freenet.de

HANS-ULRICH WIEMER, Historisches Institut/Alte Geschichte, Universität Gießen, Hans-UlrichWiemer@geschichte.uni-giessen.de

Christoph Ulf · Kordula Schnegg

Einleitung

GESCHLECHTERROLLEN – FRAUENBILDER. DISKURSE – REALITÄT(EN). EINIGE GEDANKEN ZUR UNVERMEIDBARKEIT GRUNDSÄTZLICH-METHODOLOGISCHER REFLEXION AM BEISPIEL TERMINOLOGISCHER FRAGEN

Die folgenden, bewusst skizzenhaft-systematisierenden Überlegungen mögen aus der Sicht des Theoretikers und der Theoretikerin als unzulässig simplifizierend erscheinen. Diese sind jedoch nicht die Adressaten der folgenden Überlegungen. Ihre Berechtigung ergibt sich aus zwei Gründen.

Es soll mit ihnen erstens das im Vorgängerband „Geschlechterrollen – Frauenbild – Antike Ethnographie. In Theorie, Projektion und Realität" unter dem Aspekt der Nützlichkeit beschriebene methodologische Umfeld des Projekts noch stärker sichtbar gemacht werden.[1] Der zweite Grund leitet sich aus konkreter Forschungserfahrung ab. Die Gespräche bei den zwei in Innsbruck im März 2003 abgehaltenen Workshops haben erkennen lassen, dass in der täglichen Praxis derartig grundsätzliche Überlegungen auch im Bereich der Frauen- bzw. Genderforschung keineswegs selbstverständlich sind. Viele der in theoretisch fundierten Studien ganz selbstverständlich verwendeten Begriffe sind den „PraktikerInnen" nicht selten unklar und ihr Gebrauch wird von ihnen manchmal sogar als ein Irrweg empfunden. Daher ist dieser Beitrag auch ein Versuch, den Kontakt zwischen theoretisch und praktisch orientierten Ansätzen bewusst zu verstärken. Auf diese Weise soll manchen Vorurteilen gegenüber „der Theorie" entgegengewirkt werden. Es soll aufgezeigt werden, dass eine derartige grundsätzliche Orientierung in vieler Hinsicht schon ausreicht, nicht um die theoretische Diskussion als unnötig abzutun, sondern um einen eigenen methodologischen Standpunkt finden und begründen zu können.

Im Folgenden werden nur einige wenige Markierungen gelegt, die sich auf die im Titel dieses Bandes verwendeten Begriffe, auf das hinter ihm stehende Projekt und auf die auch mit diesen Begriffen in Verbindung stehende Diskussion in den schon angesprochenen Workshops beziehen. Diese stehen mit Problemen in Verbindung, die in der Debatte um die Erforschung der Situation der Frauen bzw. der Verhältnisse zwischen den Geschlechtern

1 Ulf 2002 und Ulf/Rollinger 2002.

in der Antike eine wesentliche Rolle spielen. Die offensichtlich unterschiedlichen Zugänge zum Thema, wie sie zum Beispiel in den einleitenden Bemerkungen zum Sammelband von Thomas Späth und Beate Wagner-Hasel beschrieben werden,[2] lassen sich nicht bloß auf Unterschiede zwischen „Schulen" zurückführen. Sie sind der Ausdruck mehr oder weniger offen bezogener methodologischer Positionen, ohne dass die „Theorie" dabei jeweils thematisiert wird. Wenn man aber ihnen gegenüber Stellung beziehen will, dann kann man das nur dann fundiert tun, wenn man sich auf den Bereich der Theorie einlässt. Das ist zwar kein Heilmittel gegen gewolltes Missverstehen, kann aber helfen, vorschnelle Urteile über das konkrete Arbeiten anderer als progressiv oder konservativ, brauchbar oder unbrauchbar zu vermeiden.

STRUKTUR UND ROLLE

Schon in den 1950er Jahren wurde in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft – zum Teil Vorarbeiten der Zwischenkriegszeit aufgreifend und in Auseinandersetzung mit der „Schule der Annales" – Strukturgeschichte propagiert. Aus dieser Diskussion entstand dann auch die so genannte Historische Sozialwissenschaft.[3] Diese Veränderungen im Bewusstsein darüber, was „der Zeit" angemessene historische Methoden sind, wurden in der Altertumswissenschaft – beginnend in den 1960er Jahren – rezipiert.[4] Infolge dieses Einflusses wurde auch der Begriff der Struktur in den Altertumswissenschaften heimisch und gleichzeitig, besonders von einer traditionellen, positivistisch orientierten Perspektive aus, auch zum Diskussionspunkt.[5]

Der Begriff der Rolle, ein Zentralbegriff der Soziologie,[6] wurde aus einem strukturell-funktionalistischen Verständnis menschlichen Handelns heraus entwickelt. Eine „Rolle" wird durch die an Normen sich orientierenden Erwartungen und die Bereitschaft bestimmt, von den Erwartungen abweichendes Verhalten zu sanktionieren. Rollenkonflikte können daraus entstehen, dass die die Rolle abgrenzenden Normen nicht widerspruchsfrei sind und

---

2 Späth/Wagner-Hasel 2000. Vgl. zudem die Überblicke von Scheer 2000 und Egger 2000, Feichtinger 2002; zur Philologie Schmitz 2002; zur Geschichtswissenschaft Daniel 1997, zur Literaturwissenschaft Osinski 1998.

3 Vgl. z. B. Schulze 1974; Chun 2000.

4 Zu nennen sind vor allem Arbeiten von Alfred Heuß: Heuß 1959; Heuß 1965. Einen Überblick bietet Christ 1982 und Christ 1999; vgl. zudem auch Schulz 1973; Bichler 1989; Gehrke 1993.

5 Vgl. z. B. Timpe 1971, und allgemein dazu Schulze 1974, 228–236, und aus der Perspektive des Historikers Kosselleck 1972.

6 Die klassischen Definitionen finden sich zuerst bei Linton 1936, und dann bei Dahrendorf 1977.

verschiedene, parallele Erwartungen hervorrufen, und daraus, dass dieselbe Person mehrere Rollen einnehmen kann.

Es geht hier nicht darum, die Rollendefinition in ihren Einzelheiten zu verfolgen, sondern nur um den Hinweis, dass der Begriff der „Rolle" nicht nur in der Soziologie, sondern auch im Umfeld der sich ausbildenden Strukturgeschichte seinen Platz hat.[7] Der Rollenbegriff wurde deshalb in die Haupttitel der ersten beiden mit dem Projekt verbundenen Bände und in die Untertitel der vorliegenden Bände aufgenommen,[8] weil mit ihm das Bewusstsein signalisiert werden sollte, dass ein bloß historistisch argumentierender und textimmanenter Aufschluss von Vergangenheit mit großen Problemen verbunden ist. Der Begriff wurde und wird dabei sowohl auf die in den Texten auftretenden Personen als auch auf die Produzenten der Texte, die Autoren, bezogen.[9]

Bekanntlich ist die Historische Sozialwissenschaft seit spätestens den 1990er Jahren unter Beschuss geraten und mit ihr natürlich auch die von ihr verwendeten Begriffe wie der der Rolle.[10] Damit wurde in der Geschichtswissenschaft etwas verspätet nachvollzogen, was mit der Basis, auf der die Strukturgeschichte wesentlich beruht, dem Strukturalismus, schon seit den späten 1960er Jahren geschehen war. Die inzwischen häufig postulierte Abwendung vom Begriff „Rolle" ist also als Teil eines umfassenderen Denkprozesses anzusehen, der auch als Wandel von der Vorstellung einer „Geisteswissenschaft" zu der einer „Kulturwissenschaft" gesehen werden kann.[11]

DISKURS UND DEKONSTRUKTION

Schon in den 1960er Jahren wurde – wie angedeutet – der eben erst in den Altertumswissenschaften angekommene Begriff der Struktur von Seiten der Literaturwissenschaft und der philosophisch-reflexiv orientierten Methodologie wieder zur Debatte gestellt.[12] Ein

7 Die Kritik von Bock 1987, 41f., bleibt sehr allgemein und ordnet dem Rollenbegriff nicht die Flexibilität zu, die er in der Soziologie tatsächlich hat.

8 „Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren", und „Geschlechterrollen – Frauenbild – Antike Ethnographie. In Theorie, Projektion und Realität".

9 De facto wurde er im ersten Band ansatzweise nur von Noggler 2000, die von einer für ihre Untersuchung adaptierten Definition ausging, verwendet.

10 Ein signifikantes Beispiel dafür ist Hardtwig/Wehler 1996. Vgl. allgemein dazu Schulze (Hg.) 1994.

11 Zu der hier gemeinten Kulturwissenschaft vgl. z. B. Daniel 2001.

12 Vgl. dazu als ersten instruktiven Überblick über die grundsätzlichen Argumentationen Barry 2002, und Schmitz 2002; zur breiteren Entwicklung der Philosophie die Beiträge von Søren Gosvig Olesen in: Hügli/Lübcke 1998, und die konzisen Ausführungen unter dem Blickwinkel der analytischen Philosophie von Lorenz 1997, 285–322.

Hauptpunkt der Kritik besteht in dem Hinweis, dass der Status der Strukturen ungeklärt geblieben ist. Der dadurch entstehende Eindruck, dass sie *a priori* existieren, wird als Rückkehr zur Metaphysik abgelehnt.[13] Denn gerade diese soll – ganz nach modernem (!) Verständnis von Wissenschaft – destruiert werden. Der von Michel Foucault umschriebene Begriff „Diskurs" kann dabei als die Ablöse des Begriffs „Struktur" angesehen werden.[14]

Diskurs ist mehr als das im alltäglichen wissenschaftlichen Gebrauch zur Modevokabel verkommene Wort. Der Systemcharakter der Sprache, der für den Strukturalismus grundlegend ist, wird auch für die aus Sprache gebildeten Texte behauptet. Texte werden wie die Rede behandelt, Texte oder Textteile bzw. – von historischer Seite gefordert – Textcorpora[15] werden so zu Diskursen. So wie die Rede besteht ein Diskurs nur zum Zeitpunkt seiner konkreten Realisierung, d. h. in der Praxis. Doch er formiert sich nach Regeln, deren Herkunft dann nicht leicht festzulegen ist, wenn von einem nur kurzfristig, d. h. nur im Augenblick der Realisierung existenten Diskurs ausgegangen wird. Diese bestimmen, was in den Diskurs aufgenommen wird und was nicht, welche Redeform gewählt wird, was tabuisiert ist und was nicht. Diese Regeln sind von den Machtverhältnissen abhängig, die außerhalb des Diskurses anzusiedeln sind. Daher bedeutet die Existenz unterschiedlicher Diskurse nicht einfach die parallele Geltung von unterschiedlichen Diskurs-Regeln, sondern einen Konflikt zwischen diesen. Der Wechsel der Regeln wird folgerichtig auch mit einer Änderung der (historisch realen!) Machtverhältnisse in Verbindung gebracht. Solange man Diskurse als reinen Prozess sieht, lassen sich die ihn konstituierenden Regeln nur im Augenblick seiner Realisierung fassen. Dann kann deren Ermittlung nur aus der Analyse des Diskurses selbst erfolgen. Dagegen stehen auf der anderen Seite die von Foucault so genannten „Formationsregeln" und die konkrete Umsetzung der Methode der Diskursanalyse in historischen Arbeiten, welche beide den Bezug zu einer sozialen und damit historischen Realität außerhalb des Diskurses herstellen müssen.[16]

In dem eben angedeuteten Entstehungskontext für den Begriff des Diskurses wurde von Jacques Derrida die der Diskursanalyse nahe stehende Methode der Dekonstruktion formuliert.[17] Wichtiger Ausgangspunkt ist auch hier der Strukturalismus mit dem Gedanken,

13 Vgl. hierzu den Überblick von Olesen in: Hügli/Lübcke 1998 bes. 541–543.

14 Zum Problem der Abgrenzung des Begriffes „Diskurs" vgl. z. B. Olesen in: Hügli/Lübcke 1998, 553–559, Frank 1988, Osinski 1998, 108–110.

15 Dazu Daniel 2001, 354–357, und Landwehr 2001, 106f.

16 Vgl. dazu Th. Späth in diesem Band in Antwort auf Ulf 2002, die Einleitung bei Späth 1994. Allgemein dazu Landwehr 2001, bes. 78ff., und 97–102.

17 Dazu Olesen in: Hügli/Lübcke 1998, 539–546; Lorenz 1997, 166–170; Osinski 1998, 144–147.

dass die Bedeutungen aller Wörter zueinander relational sind. Unter dieser Voraussetzung wird die Bedeutung eines jeden Wortes durch den Unterschied zur Bedeutung anderer Wörter bestimmt. Das hat zur Folge, dass jedes Wort die Spuren der Bedeutung – in letzter Konsequenz – aller anderen Wörter in sich tragen muss. Wie die Diskursanalyse nach den Regeln fragt, die den jeweiligen Diskurs konstituieren, so fragt die Dekonstruktion nach der Auswahl der Begriffe in einem Text. Dies geschieht – wiederum auf den Spuren des Strukturalismus – auf die Weise, dass nach den Gegenbegriffen zu den im Text verwendeten gesucht wird. So soll die Art der im Text erfolgten Selektion sichtbar gemacht werden, die auch als Ausdruck von Machtverhältnissen betrachtet wird.

Die Lektüre eines Textes bzw. seine Interpretation kann jedoch über das System, in dem sich der Text bewegt, nicht hinauskommen. Deswegen ist auch das Verhältnis zwischen Text und Realität nicht bestimmbar. Das Sprachsystem bzw. das „Wörterbuch der Kultur", nach dem sich Texte konstituieren, wird zwar von einem Autor benützt, aber er kann sich nicht aller Implikationen des von ihm benützten Systems, besonders im Hinblick auf die durch seinen Text erzeugten Bedeutungen, bewusst sein.

Wegen des angedeuteten Doppelcharakters des Textes muss auch die Interpretation beide Bereiche ins Auge fassen, ohne dass aber entschieden werden kann, was am Text welchem Teil zuzuordnen ist. Auf diese Weise verliert der Autor die ihm traditioneller Weise zugeschriebene Bedeutung;[18] so wie die Herkunft des Sprachsystems erhält auch die Produktion des Textes Züge eines anonymen Ablaufs bzw. Geschehens. Daher erklärt Roland Barthes den Autor für tot. An seine Stelle tritt der (wissenschaftliche) Leser, der dem Text seine Bedeutung gibt.[19]

Die Annahme, dass die für das Sprachsystem angenommene Konventionalität von Bedeutungen und der relationale Charakter der Bedeutungen auch für Texte gelten, hatte massive Konsequenzen für die Vorstellung vom Verhältnis zwischen Text und Realität. Es wird nicht behauptet, dass es keine Realität gäbe, sondern nur, dass die Interpretation des Textes nicht angeben kann, in welchem Verhältnis die Aussagen des Textes zu ihr stehen. Der Text verweist nicht mehr auf die außer ihm stehende Realität. In diesen Zusammen-

---

18 Zum Begriff des Autors vgl. die Einleitung bei Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 2000, 7–29; Schmitz 2002, 138–142.

19 So formuliert Roland Barthes 1968, 190: „Heute wissen wir, dass ein Text nicht aus einer Reihe von Wörtern besteht, die einen einzigen, irgendwie theologischen Sinn enthüllt …, sondern aus einem vieldimensionalen Raum, in dem sich verschiedene Schreibweisen, von denen keine einzige originell ist, vereinigen und bekämpfen. Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur." Durch die Verlagerung vom Autor auf den Leser liegt eines der Probleme der Argumentation, weil dem Leser so zumindest ein Teil der Autonomie zugestanden wird, die früher der Autor hatte. Das führt zwangsläufig zu einer Beliebigkeit in der Sinnstiftung für den Text.

hang steht das bekannte, viel zitierte und wohl auch missbrauchte Wort Derridas: il n'y a pas de hors-texte.

Wenn man von der Übertragbarkeit der Vorstellungen der Diskursanalyse und der Methode der Dekonstruktion auf die Geschichte ausgeht, dann hat das zur Konsequenz, dass der Text (bzw. die Quelle) nicht mehr als Vermittler des Sinnes der Vergangenheit gelten kann. Weil es keinen übergeordneten Punkt – auch keine abstrakte Struktur – mehr gibt, der Sinn stiftet, fehlt auch ein fester Maßstab, mit dessen Hilfe der Aussagewert einer Quelle hinsichtlich ihres Gehaltes an historischer Realität bestimmt werden kann. An die Stelle derartiger „externer" Sinnstiftung wurde aber nicht der einzelne Mensch als Instanz gesetzt, sondern – in Mustern des Strukturalismus weiter denkend – anonyme, in ihrer Herkunft nicht geklärte Wirkkräfte (der Macht): die Regeln der Diskurse bzw. die Regeln, welche die Benützung des „Wörterbuchs der Kultur" leiten. So wie die Diskurse vielfältig sind, ist auch die Erzeugung der Bedeutung für Texte beinahe unbegrenzt möglich. An die Stelle eines mit historischen Methoden zu eruierenden Sinns tritt die Vorstellung einer völligen Dezentrierung von Sinn. Die wichtige Frage, weshalb dem wissenschaftlichen Diskurs, also der eigenen wissenschaftlichen Analyse, Verbindlichkeit zukommen soll, muss dabei unbeantwortet bleiben.

Die menschlichen Äußerungen, gleich welcher Art, sind in jedem Fall als „Texte" und deshalb auch nur mit Methoden zu behandeln, welche die Textanalyse zur Verfügung stellt. Die aus der Kombination aus der Festlegung der Qualität menschlicher Äußerungen und den für ihre Analyse anzuwendenden Methoden abgeleitete, bekannte These heißt, dass eine „große Erzählung", in der ein die Vielzahl von Quellen übergreifender Sinnzusammenhang benannt wird, nicht mehr möglich sei.[20] Die sich daran anschließende praktische Forderung heißt: die Mikrogeschichte solle die Makrogeschichte ablösen.

Ohne Zweifel wurde und wird – durch die die Herausforderungen der Diskursanalyse und der Methode der Dekonstruktion veranlasst – das Verhältnis zwischen Autor und Text/Quelle intensiver als vielleicht je zuvor betrachtet. Die Schlussfolgerungen aus dem Nachweis dieses komplexen Wirkungsgefüges müssen aber nicht mit Notwendigkeit so lauten, wie sie von „den Poststrukturalisten" gezogen wurden. So ist es z. B. dann, wenn man den Blick vorwiegend auf literarische Texte richtet, von vergleichsweise geringer Bedeutung, ob man mit einem autonomen Autor rechnet oder nicht. Diese Frage gewinnt jedoch ganz anderes Gewicht, wenn man die literarische Perspektive verlässt und versucht, Vergangenheit zu rekonstruieren. Dabei wird gerade der Bereich wichtig, der – abgesehen von allgemeinen Behauptungen – weder von der Diskursanalyse und noch weniger mit der Methode der Dekonstruktion analysiert wird, nämlich das Verhältnis zwischen Autor/Text und Realität.

20 Aus Perspektive der Geschichtswissenschaft vgl. dazu z. B. Jarausch/Sabrow 2002.

Die in Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus getroffene Unterscheidung zwischen einem empirischen bzw. realen Autor und einem im Text anwesenden exemplarischen Autor scheint ebenso weiterzuführen wie die Forderung nach klaren Kriterien für die Ermittlung von Merkmalen, nach welchen die Intention eines Textes bestimmt werden kann.[21] Denn gelingt es etwa in mehreren Texten desselben realen Autors, eine ähnliche oder gleiche Textintention ausfindig zu machen, dann liegt der Schluss nahe, dass sich hierin die Intention des realen Autors niederschlägt. Zu klären ist dann das Verhältnis zwischen Autor und seinem historischen Kontext, z. B. welchen der zeitgenössischen Diskurse er angehört, wie er in diesen Diskurs (oder Diskurse!) geraten ist und was daraus für seine Wahrnehmung der Realität, von der er ein Teil ist, abzuleiten ist. De facto befindet sich jede Diskursanalyse (auch gegen ihren Willen) auf diesem Weg, muß sie doch mit (analytischen) Begriffen operieren, die nicht dem jeweiligen Diskurs entstammen (können), denen aber Gültigkeit für derartige Analysen im Allgemeinen zugeschrieben wird.

DAS BILD – FRAUENBILDER

Die in den letzten Jahren beobachtbare zunehmende Verwendung des Begriffes „Bild" erscheint vor dem Hintergrund des bisher Skizzierten als eine Konzession einer grundsätzlich vom Zugriff auf die Realität überzeugten Geschichtswissenschaft an die vom Poststrukturalismus geltend gemachten Einwände gegenüber dieser Möglichkeit. Denn dieser Begriff impliziert die Vorstellung, dass die historische Beschreibung eben kein direktes Abbild der historischen Realität sein könne.[22] Von den beiden grundsätzlichen mit dem Begriff verbundenen theoretischen Positionen, der Substitutions- und der Interaktionstheorie, scheint Letztere dieser Vorstellung besser zu entsprechen. Denn sie zielt auf die Frage nach den Bedingungen für das Verständnis der Metapher = Bild. Die durch das Bild gefilterte Realität wird als doppeldeutig aufgefasst, weil Bild und Sache miteinander verschmelzen, ohne dass deren Grenzen klar angegeben werden können. Das Verhältnis zwischen Realität und ihrer Abbildung im Text wird dabei – nicht ganz befriedigend – nur als problematisch angedeutet und offen gelassen. Dieser Zustand wird auch so umschrieben, dass lebensweltliche Zusammenhänge und Probleme auf diese Weise mitgeteilt werden können, für die (noch) keine klare Begrifflichkeit zur Verfügung steht.[23]

---

21 Vgl. dazu z. B. Eco 1992.

22 Zum Begriff der Metapher bzw. des Bildes und seiner Anwendung vgl. z. B. Haverkamp 1996; Welberry 1997; Münkler 1994.

23 Vgl. Weinrich 1980, bes. 1181f., 1183f.

SEX, GENDER UND GENDER STUDIES

Feministische Frauenforschung und Gender-Studies sind in das Umfeld der bisher genannten Begriffe eng eingebunden.[24] Sie gehen aber beide noch darüber hinaus. Judith Butler beschreibt die beinahe verworrene Situation folgendermaßen:

„Im neueren Diskurs auf dieser Seite des Atlantiks [in Europa] beseitigen die Termini „Postmoderne" und „Poststrukturalismus" auf einen Schlag die Differenzen zwischen diesen Positionen [innerhalb der Postmoderne, des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion] und stellen damit ein Substantiv oder ein Dingwort bereit, das all diese Positionen als seine Modalitäten oder Permutationen einschließt. So werden einige Betrachter der europäischen Szene überrascht sein zu erfahren, dass sich die Lacansche Psychoanalyse in Frankreich selbst offiziell als Gegnerin des Poststrukturalismus versteht, dass Kristeva die Positionen der Postmoderne denunziert, dass die Anhänger Foucaults sich selten mit denen Derridas verbinden, dass Cixous und Irigaray grundsätzlich gegensätzliche Anschauungen vertreten und dass die einzige, zudem schwache Verbindung zwischen dem französischen Feminismus und der Dekonstruktion die Verbindung zwischen Cixous und Derrida ist, obgleich man auch eine gewisse Verwandtschaft in der textuellen Praxis von Derrida und Irigaray aufweisen kann. Darüber hinaus hat Biddy Martin recht, wenn sie darauf hinweist, dass fast alle französischen Feministinnen einen ausgeprägten Begriff der Moderne und der Avantgarde vertreten, womit sich die Frage stellt, ob diese Theorien oder Schriften einfach unter die Kategorie ‚Postmoderne' einzureihen sind."[25]

Angesichts der in diesem Zitat angedeuteten Komplexität, welche für die Gender Studies – häufig der Postmoderne zugeordnet – aufgrund ihrer Methodenvielfalt und Interdisziplinarität inzwischen charakteristisch ist, ist es hier nicht möglich, einen auch nur einigermaßen zufriedenstellenden Überblick zu bieten.

Entsprechend dem Anliegen dieser Einleitung seien im Folgenden aber dennoch einige grundsätzliche Aspekte skizziert, und es wird auch auf weiterführende Literatur verwiesen.[26]

Die zentralen Termini der Gender Studies sind „sex" und „gender". Mit dem Begriff „Sex" wird das ahistorische Geschlecht bezeichnet. Ahistorisch wird in der Regel nicht mit

---

24 Der Begriff „Feminismus" wird nach Offen 2000, 20 gebraucht.

25 Butler, Judith: „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne'", in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1993, 32f.

26 Für die mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum sehr umfangreiche wissenschaftliche Literatur über Gender Studies kann hier nur eine minimale Auswahl angegeben werden. Allgemeine Einführungen bieten z. B.: Von Braun/Stephan 2000, Becker-Schmidt/Knapp [2]2001, Bauer/Neissl 2002. Fragen zu „Feministischen Methodologien und Methoden" in der sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung offerieren Althoff/Bereswill/Riegraf 2001. Für eine feministische Einführung in eine Geschichtswissenschaft mit Geschlechterperspektive vgl. Gehmacher/Mesner 2003 und Griesebner 2005.

biologisch gleichgesetzt. Unter dem Begriff „gender" wird Geschlecht als eine konstruierte Größe verstanden, die gesellschaftlich bzw. sozial bedingt ist.[27]

Im Rahmen der Gender Studies wird von keinem feststehenden Begriff „gender" ausgegangen, sondern untersucht, welche Bedeutungen dem Begriff in verschiedenen Zusammenhängen beigemessen, wie er jeweils gestaltet und entwickelt wird.[28] Demzufolge wird „gender" nicht als eine anthropologische Konstante verstanden, sondern als eine historische Kategorie zur wissenschaftlichen Analyse. Gender ist dabei als mehrfach relational zu verstehen. Es wird davon ausgegangen, dass Weiblichkeit nur in Relation zu Männlichkeit konstruiert werden kann und umgekehrt und dass das Verhältnis zwischen den beiden Kategorien „gender" und „sex" stets neu zu hinterfragen und zu bestimmen ist. Seit geraumer Zeit wird in der wissenschaftlichen Forschung auch verstärkt die historische Variabilität der Kategorie „sex" diskutiert und gefragt, inwieweit Körper und Sexualität Konstruktionen unterliegen. Großen Einfluss auf diese Debatte hat unter anderem die amerikanische Sozialphilosophin Judith Butler mit ihrem Werk „Das Unbehagen der Geschlechter" (1991) ausgeübt. [29]

Eine adäquate Übersetzung des Terminus „gender" ins Deutsche erweist sich als schwierig, da mit dem Begriff „Geschlecht" die angestrebte strenge Trennung zwischen einem ahistorischen und einem konstruierten Geschlecht nicht wie im Englischen angezeigt werden kann. Im deutschen Sprachraum wird daher sowohl mit dem Begriff „gender" operiert als auch mit der Übersetzung dieses Terminus z. B. mit „Geschlechtsrolle", „Geschlechtscharakter", „Geschlechtsidentität" oder „Geschlechterverhältnisse".[30] Darüber hinaus gibt es aber auch Wissenschafterinnen und Wissenschafter, die dem deutschen Begriff „Geschlecht" den Vorzug geben, gerade weil damit keine exakte analytische Trennung zwischen ahistorischem und konstruiertem Geschlecht signalisiert wird.[31]

Die begriffliche Unterscheidung zwischen „sex" und „gender" wurde Mitte des vorigen Jahrhunderts in den USA in die medizinisch-psychiatrische Diskussion eingeführt, um das Auseinandertreten von körperlichem Geschlecht und Geschlechtsidentität zu bezeichnen.[32] Diese Differenzierung fand einige Jahre später auch Eingang in die feministische Diskussion, um so auf die Konstruktivität von Geschlecht aufmerksam machen zu können. Fe-

27 In der wissenschaftlichen Literatur wird „gender" häufig als „kulturelle Konstruktion" (z. B. Bauer/Neissl 2002, 7, Von Braun/Stephan 2000, S.10 „kulturelle Kodierung des Körpers"), „soziales Geschlecht" (z. B. Breith 2001, S.178f.) oder „sozio-kulturelles Geschlecht" (z. B. Griesebner/Lutter 2000, S.61) angeführt.

28 Egger 2002, Sp.115.

29 Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter (Titel der Originalausgabe: Gender Trouble), aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991.

30 Vgl. von Braun/Stephan 2000, S.9ff.

31 Z. B. Gisela Bock, Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 14 (1988), 364–391.

32 Vgl. Knapp ^{2}2001, S.69, Scott 2001, S.43.

ministinnen sahen darin ein geeignetes Hilfsmittel, mit wissenschaftlichen Argumenten, essentialistischen Vorstellungen, die sowohl Geschlecht als auch das System der Zweigeschlechtlichkeit als etwas ontologisch Seiendes, biologisch Begründetes und Ahistorisches begreifen, entgegentreten zu können.[33]

Die Etablierung von Women's Studies als universitäre Einrichtung in den USA in den 1970ern ermöglichte eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht nur mit der Frauenforschung, sondern auch mit den Gender Studies als einem Ansatz innerhalb des Feminismus. Im deutschen Sprachraum ist seit den 1980er Jahren ein größeres Interesse an Gender Studies zu verzeichnen.[34] Seither hat sich „Gender" als eine feste Kategorie in wissenschaftlichen Diskussionen generell etabliert.[35] In den Altertumswissenschaften und in der Geschichtswissenschaft ist inzwischen eine immer stärkere Akzeptanz des Begriffs zu beobachten.[36] Das geht unter anderem daraus hervor, dass in grundlegenden Lexika und einführenden wissenschaftlichen Werken den Gender Studies bzw. der Geschlechterforschung eigene Kapitel gewidmet sind.[37]

Gender Studies stellen keine geschlossene wissenschaftliche Richtung oder Schule dar. Im Laufe der Zeit haben sich sehr viele parallel existierende verschiedene Ansätze und Theorien entwickelt. Für sie kennzeichnend sind eine Methodenvielfalt, ihre Interdisziplinarität

33 Althoff/Bereswill/Riegraf 2001, S.188. Vgl. auch Knapp ²2001, 70. Welche Bedeutung diese politische Dimension von gender in den USA hat, wird durch die Überlegungen der Historikerin Joan W. Scott deutlich. Die amerikanische Wissenschafterin erarbeitete in den 1980ern ein Konzept zur historischen Kategorie „gender" (Scott 1988), dessen Nützlichkeit sie u. a. aufgrund aktualisierter Denkströmungen in den USA knapp zwei Jahrzehnte später wieder hinterfragt (Scott 2001). Die Historikerin gibt zu bedenken, dass die Kategorie gender „nichts den extremen Ansprüchen und Behauptungen der Evolutionspsychologie entgegensetzen kann, da sie sich auf das körperliche Geschlecht nicht einließ" (S. 43).
Zu den frühen feministischen Wissenschafterinnen, die mit einem sex-gender Konzept arbeiteten und großen Einfluss auf die Gender Studies in den Literatur- und Geschichtswissenschaften ausübten, zählt u. a. Gayle Rubin mit ihrem 1975 publizierten Aufsatz „The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex".

34 Diese frühen Diskussionen sind mit namhaften Forscherinnen wie z. B. Karin Hausen, Gisela Bock oder Claudia Honegger in Verbindung zu bringen.

35 Stephan 2000, 58.

36 Z. B. Egger 2000 zeichnet die Aufnahme der Gender Studies in den Altertumswissenschaften nach. Sie weist auf die unterschiedlichen Entwicklungen im angloamerikanischen und deutschen Sprachraum hin. Neben einen knappen historischen Rückblick auf die Anfänge der Gender Studies erörtert Egger auch die aktuellen Ansätze und Themen (Männerforschung, Sexualitäten-Forschung, Körperforschung). Späth/Wagner-Hasel 2000 bieten in ihrem Band einen umfassenden Einblick in die Entwicklung der Geschlechterforschung in den Altertumswissenschaften. Kessel/Signori 2000 präsentieren einen prägnanten Überblick über die Etablierung der Gender Studies in der Geschichtswissenschaft.

37 Für die Altertumswissenschaften: z. B. der Artikel „Gender Studies" von Egger 2000 im Neuen Pauly, oder der Beitrag „Geschlecht und Geschlechterdiskurs" von Späth 2004 im Oldenbourg Geschichte Lehrbuch – Antike. Darüber hinaus sind in einzelnen Sammelbänden theoretische und methodische Reflexionen zu finden, vgl. z. B. Späth/Wagner-Hasel 2000, Ulf 2002, Feichtinger 2002.

und die Situierung innerhalb poststrukturalistischer und postmoderner Überlegungen. Bei einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Gender Studies ist es daher unabdingbar, den jeweiligen theoretischen Unterbau und Kontext für die Analyse der mit „gender“ erfassten Konstruktion zu berücksichtigen.

Diese Notwendigkeit, „sex“ und „gender“ im wissenschaftlichen Gebrauch zu definieren, zeigte sich auch in den Gesprächen, die im Rahmen der genannten zwei Workshops im Jahr 2003 in Innsbruck stattgefundenen haben. So entwickelte sich z. B. nach dem Vortrag von Henriette Harich-Schwarzbauer zum Thema *Herrschaft und Geschlechterdiskurs. Zu Claudians Invektive gegen Eutrop* eine spannende Diskussion darüber, ob Eunuchen einer dritten, entsprechend der Kategorien „Mann“ und „Frau“ gestalteten Kategorie – dem so genannten „Dritten Geschlecht“ – zugeordnet werden können oder nicht. Die sich widersprechenden Meinungen im Plenum waren nicht nur das Ergebnis unterschiedlicher theoretischer Positionen, sondern beruhten vielmehr auf der grundsätzlichen Frage, auf welcher analytischen Ebene das „Dritte Geschlecht“ gedacht wird bzw. werden kann. Lässt sich die Kategorie „Drittes Geschlecht“ auf eine Ebene mit der Kategorie „sex“ oder mit der Kategorie „gender“ setzen, und was sind die theoretischen Grundlagen für eine derartige Entscheidung? Mit dieser Diskussion wurde, ohne das intendiert zu haben, ein Aspekt der aktuellen feministischen Diskussion aufgegriffen, in dem die analytische Trennung von „sex“ und „gender“ und ihre theoretische Herkunft hinterfragt werden.

DAS VERHÄLTNIS DER EINZELNEN BEITRÄGE ZU DEN THEORETISCHEN POSITIONEN

In den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Bandes spielen die hier kurz besprochenen, sich überschneidenden und auch manchmal widersprechenden, nie jedoch völlig einheitlichen methodologischen Positionen eine sehr unterschiedliche Rolle. In manchen Beiträgen wird explizit auf sie eingegangen, in anderen werden sie nicht erwähnt. Dessen ungeachtet wurde eine Gliederung für den Band gewählt, durch welche die Bedeutung der methodologischen Diskussion für die in den einzelnen Beiträgen durchgeführte praktische Arbeit sichtbar werden soll, auch wenn das nicht immer so reflektiert worden sein mag.

GRUNDLAGEN UND FORMEN DER TEXTE UND DER TEXTLEKTÜRE

In diesem ersten Abschnitt sind die Beiträge zusammengestellt, die sich entweder explizit mit der methodologischen Diskussion befassen und/oder die Bedeutung der Existenz un-

terschiedlicher „Textformen" thematisieren, aber auch, weil in ihnen auf unterschiedliche Weise die „Bedeutung" von Texten bestimmt wird.

Am Beginn steht der Beitrag von Thomas Späth *Geschlechter – Texte – Wirklichkeiten*, weil er in mehrfacher Hinsicht für diesen Band grundlegend ist und dadurch auch für das Anliegen des langfristigen Projektes von wichtiger Bedeutung, das unter sich wandelnden Bezeichnungen am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik zwischen 1997 und 2004/05 durchgeführt wurde und das in der Einleitung des gleichzeitig mit diesem erscheinenden Bandes beschrieben wird.[38] Die von Späth vorgetragenen Überlegungen stellen eine Art von Antwort auf die in den Workshops immer wieder thematisierte Frage dar, was mit dem Begriff Diskurs für die konkrete historische Arbeit, aber auch für die Ziele des Feminismus zu gewinnen ist.[39] Späths These lautet, dass „das Interesse für Wirklichkeiten … textanalytische Ansätze" fordert.[40] Seine Überlegungen erfassen die vier in diesem Kontext wesentlichen Begriffe: Wirklichkeit, Text, Diskurs, Autor. Er geht von einer „an und für sich" existierenden „Realität" aus, die erst durch Interpretation zu einer vom Menschen geschaffenen „Wirklichkeit" wird, weil sie dadurch mit Bedeutungen versehen wird. Nur diese Wirklichkeit könne „Objekt historischer Erkenntnis" sein. Was der Analyse zur Verfügung steht, sind nur Texte. Deshalb müssen die in Texten vorgenommenen Bedeutungszuweisungen zum Gegenstand der Forschung werden. Dieser befindet sich somit nicht hinter oder außerhalb des Textes, sondern ist der Text selbst.

Zur Verdeutlichung des Gedankengangs „konstruiert" Späth in äußerst origineller Weise den denkbaren Entstehungsprozess des bei Plutarch in der Vita Cato des Jüngeren erzählten Vorgangs, dass Cato dem Hortensius seine eigene Frau als Gattin überlassen habe, um so ihrer beider Freundschaft zu stärken. In fünf Etappen wird – fiktional im Rahmen der als bekannt vorausgesetzten Regeln der römischen Gesellschaft der Spätrepublik – vorgeführt, wie aus einem Element gesellschaftlicher Wirklichkeit historische Wirklichkeit wird.

Auf diese Weise will Späth unter Bezug auf Clifford Geertz und die *symbolic anthropology*, auf Julia Kristeva, auf Roland Barthes sowie (natürlich) Michel Foucault und Jacques Derrida vorführen, wie sich ein Text nur innerhalb vorangegangener Texte intertextuell und unter den Wirkungsgesetzen von Diskursen prozessual formiert. Der Autor verliert dabei seine ihm oft zugesprochene Autonomie, ohne vollständig zu verschwinden: er nimmt eine diskursiv bestimmte Subjektposition ein. Plutarch, so das Résumé, stattete Cato und Hor-

---

38 „Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten. In den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter".

39 Am Workshop sprach Thomas Späth über *Tugendhafte Rollenspiele: Geschlechterbilder in Plutarchs „Bioi" von Römern im Bürgerkrieg.*

40 Vgl. dazu schon Thomas Späth 1994 und etliche seiner darauf folgenden Artikel.

tensius nach „dem Geschlechterdiskurs seiner Zeit" aus. Er sah in ihrer Verbindung keine „Freundschaft als politische Allianz", sondern eine „Freundschaft als Liebe und Wertschätzung unter tugendhaften Männern".

Wer immer nach einer Positionierung in der aktuellen methodologischen Diskussion in den Altertumswissenschaften sucht oder die eigene zu überprüfen bereit ist, wird nach der Lektüre dieses Beitrags auf festerem Grund stehen.[41]

Der Beitrag von Richard Corradini *Augustinus – Begehren als Sprechen des Unterschieds* bezieht sich – ohne den Anspruch einer systematisch-theoretischen Argumentation wie bei Thomas Späth – explizit auf die methodologische Diskussion, um Augustinus verständlich und nachvollziehbar zu machen. Die Person bzw. der Autor Augustinus wird als autonomes Subjekt durch seine Konversion zum Problem. Vor allem unter Bezug auf die psychoanalytisch fundierte Vorstellung des de-zentrierten Ichs von Jacques Lacan versucht Corradini herauszuarbeiten, was Augustinus als der Analysand zwar ausdrückt, aber selbst nicht (hinreichend) ernst genommen hat. Sein Dilemma ist der Riss im Selbstbewusstsein, der sich aus dem Gegensatz zwischen der subjektiven Position im Diskurs und dem „Firmament, in das die Worte geheftet sind", ergibt. Das Unendliche wird aus dem Begehren herausgelöst und gleichsam säkularisiert. Der sexus = das Begehren wird dadurch zur sinnlosen Leidenschaft, die sapientia und intellectus im Wege steht und die den Verlust der Kontrolle nach sich zieht. Die Konversion erscheint so als Rückkehr zum ursprünglichen Bild-Abbild Verhältnis. Der christliche Diskurs bedeutet eine neue Sprache. Frau und Mann sind in Bezug auf die Seele gleich, weisen aber in Bezug auf den Körper eine Differenz auf, die sich in dem weiblichen (definierten) Begehren niederschlägt. Nur insofern die Frau ihre Lüste als gottgeweihte Jungfrau zu beherrschen in der Lage ist, kann sie das Niveau männlicher Geistigkeit erreichen. Weiblichkeit ist somit ein Symbol der Bedrohung und gleichzeitig ein Hinweis darauf, dass der Mensch nicht der Urheber der Signifikanten ist. Es fehlt ihm die vollständige Kontrolle über die Konstituierung der Zeichen und kann daher nicht autonom sein. Das bleibt Gott vorbehalten.

Henriette Harich-Schwarzbauer *Das „dritte Geschlecht". Zur Eunuchenherrschaft in Claudians Invektive gegen Eutrop* stellt den „männlichen" Panegyrici Claudians seine „weiblichen" carmina minora gegenüber. Nur aus beiden könne sich eine Einschätzung des Autors, die nicht an die durch „die Literaturgeschichte gesetzte(n) Ordnungen" gebunden ist, ableiten. Dann könne geprüft werden, wo „die Gestaltungshoheit des Autors aufhört" und wo er „von der bedingenden, ihn umgebenden Gesellschaft instrumentalisiert wird."

---

41 Es kann nicht die Aufgabe des Herausgebers sein, an dieser Stelle eine Diskussion über die Thesen des Beitrags zu führen. Ein gewisser Kommentar ergibt sich aus den voranstehenden allgemeinen Bemerkungen in dieser Einleitung.

Vor dieser Prämisse wird Claudians Schmähschrift über die Repräsentation Ostroms verstanden, der Begriff „drittes Geschlecht“ als „Interpretationsbehelf“ zur Benennung des Kastraten Eutrop. Der Eunuch wird charakterisiert durch seine weibliche Künstlichkeit, zu der auch das Fehlen des zeugungsfähigen Alters zwischen Kindheit und Alter gehört. Der verstoßene Lustknabe trägt gleichzeitig die Last der verlassenen Geliebten und der Witwe. Diese Zuordnung zur weiblichen Lebenswelt wird konsequent durchgehalten. Eine derartige (weibliche) Figur – so Claudian – erhält die Konsulwürde; nur innerhalb dieses öffentlichen Bereichs wird der Eunuch im Gegensatz zum Männlichen definiert. Die Anklage dieser Art der Frauenherrschaft im Orient wird durch den Hinweis auf das Fehlen des „dritten“ Geschlechts in der göttlichen Sphäre verstärkt. So wird dieses zu einer Bedrohung der natürlichen Ordnung der Geschlechterdichotomie und das Weibliche, insoweit es mit dem „dritten“ Geschlecht verbunden ist, abgewertet.

Erich Kistler *Im Dienste römischer Herrschaftsideologie: Barbarenfrauen als Kriegsopfer auf der Traians- und Markssäule in Rom* betrachtet vor der Realität des Dakerkrieges die Unterschiede zwischen den bildlichen Darstellungen von Nordbarbarinnen. Erscheinen sie auf der Traianssäule wie Römerinnen, so werden sie auf der Säule Marc Aurels unruhig und expressiv gebildet. Kistler leitet den Unterschied der archäologischen Texte nicht aus realen Gegebenheiten, sondern aus unterschiedlichen Aussagenabsichten ab. Diese bestehen in einer veränderten Herrschaftsideologie, deren Signifikanz durch Hinweise auf literarische Texte verdeutlicht wird. Die Sicherheit der Nordbarbarinnen wird von Traian deswegen gewährleistet, weil er sich gegenüber sozial gleichgestellten Feinden pflichtbewusst und loyal verhält. Marc Aurel demonstriert demgegenüber, dass die Barbaren keine Gefahr darstellen können, weil sie nicht in der Lage sind, ihre Frauen zu schützen. Die Texte bilden somit nicht eine Wirklichkeit ab, so wie sie von Späth definiert wird, sondern eine Realität, die durch den jeweiligen Diskurs ihre Bedeutung erhält.

Anja Wieber *Leben im Schatten der Planwagen? Zur Darstellung der Hunninen im Film* geht der Wiederholung des antiken Bildes im Spielfilm nach, dass Barbarinnen besonders in der Ausübung ihrer Herrschaftsgewalt als einer imaginierten Tätigkeit dargestellt werden. Sie will, indem sie einer Forderung der Dekonstruktion nachkommt, das Frauenbild dadurch eruieren, dass sie die Texte „Film“ gegen den Strich liest. Ihr dient dabei eine historische Wirklichkeit als Referenzebene, die für sie allerdings nicht völlig frei von Problemen, aber indirekt durch die literarische und archäologische Hinterlassenschaft beschreibbar ist.

An den Filmen „Attila der Hunnenkönig“ aus dem Jahr 1954 und „Attila der Hunne“ aus dem Jahr 2001 kann sie zeigen, wie sehr der im Jahr 1954 geläufige Diskurs des Kalten Kriegs die Zeichnung des Geschlechterverhältnisses bestimmt. Das Frauenbild der 50er Jahre kennt die am Herd kochende Frau ebenso wie die Diskussion über Monogamie (im Westen) und Polygamie (im Osten), die Opposition von Kultiviertheit und Primitivität,

aber auch das Problem der Vatertöchter (welche die gefallenen Söhne ersetzen mussten), das im Gegensatz zum behaupteten Kinderreichtum des Ostens steht. So tritt auch die Tochter Attilas gemeinsam mit ihrem Vater in der Öffentlichkeit auf; sie entstammen aber beide einer simplen nomadischen Planwagenkultur.

Im Jahr 2001 wird die sexuell attraktive, aber bescheidene und treue Pulcheria der Tochter Attilas, Kuba, gegenübergestellt. Kuba wird von Marcian, dem Fechtmeister, mit Zustimmung Attilas in die Schranken gewiesen. Ein Happy End gibt es nur für Pulcheria, die Vertreterin der zivilisierten Welt. Der Osten ist als Bezugsgröße aus der Story verschwunden; Attila einigt sogar die Nationen. Die Hunnen erscheinen jetzt nicht als Bedrohung, sondern als faszinierende fremde Welt, mit der es in kultureller Hinsicht zumindest keine Konfrontation mehr gibt. Auch wenn der Beitrag nicht direkt methodologische Fragen anschneidet, so ergänzt er diesen Abschnitt doch dadurch, dass die verschiedenen Referenzebenen klar unterschieden werden und so die Frage nach dem Verhältnis von Text und „Realität" deutlich thematisiert wird.

HISTORISCHE REALITÄT(EN) IM TEXT

Die in diesem Abschnitt zusammengestellten Beiträge operieren mit unterschiedlichen Realitätsbegriffen, ohne jedoch die verschiedenen Realitätsvorstellungen immer direkt in den Vordergrund zu stellen.

Angela Pabst *Die Hälfte der Polis. Zur frauenspezifischen Dimension der klassischen Demokratie und Oligarchie* beschäftigt sich mit der historischen Realität im Athen des 5. und 4. Jh. v. Chr. Sie weist zuerst darauf hin, dass Demokratie gängigerweise darüber definiert wird, wer direkt an der politischen Entscheidungsfindung Teil hat. Fasst man Demokratie aber weiter, dann gewinnt die Tatsache Bedeutung, dass bestimmte Frauen einer Erwerbstätigkeit am Markt und im Handel nachgingen. Das ist deshalb von Bedeutung, weil Arbeit innerhalb der Demokratie nicht negativ besetzt ist. Daher kann es nicht überraschen, dass es einerseits den Terminus „Bürgerin" gibt und andererseits Frauen bei Aristoteles als „die Hälfte der Polis" bezeichnet werden können. In der These der aus all dem abgeleiteten Politisierung der Bürgerinnen ist sich Pabst des Problems der Perspektivität der Quellen natürlich bewusst.

Brigitte Truschnegg *Genderaspekte in den Viten des Cornelius Nepos* zielt auf die Realität der Erwartungs- und Urteilsebene (Rolle und Normen). Sie stellt fest, dass in der praefatio die unterschiedlichen Kulturen unterschiedlichen Normen unterworfen werden und damit auch die davon abhängigen Rollen und Urteile über Frauen und Männer. De facto bleibt aber die Eigenwelt im Urteil dominierend. Es wird kein Unterschied zwischen der Darstel-

lung und Beurteilung verschiedener Kulturen gemacht. Insgesamt sind Frauen in *exempla* kaum präsent und dienen vor allem zur Charakterisierung der Männer.

Andreas Luther *Die Töchter Marc Antons, die „zwei Stimmen" in Vergils Aeneis und die politische Propaganda des Augustus* fragt nach dem Verhältnis der Realität zwischen Propaganda und familiärer Realität innerhalb der domus Augusta, besonders in der Form der Bindung durch Heirat. Obwohl die Propaganda Octavians zur Rechtfertigung seines Vorgehens während der Bürgerkriege und des Entstehens des Prinzipats diente, wird sein Gegner Marc Anton dennoch nicht durchgehend negativ dargestellt. Luther bezieht sich in seiner Argumentation auf die Aeneis Vergils. Hier sieht er hinter Turnus Marc Anton stehen, der in den 20er Jahren nicht schon als Bösewicht, sondern nur als Verblendeter dargestellt werden konnte. Als Grund hierfür verweist Luther auf den Konflikt mit den familiären Notwendigkeiten, nämlich darauf, dass Octavians Schwester Octavia 40–32 mit Marc Anton verheiratet war und die gemeinsamen Töchter, die ältere und die jüngere Antonia, Nichten Octavians waren und so zur *domus* des Augustus gehörten.

Stephan Schmal *Frauen für die Freiheit? Zur Funktion „barbarische Weiblichkeit" im Werk des Tacitus* untersucht die Funktion barbarischer Weiblichkeit im Werk des Tacitus. Barbarische Frauen im Kampf müssen als reale Erfahrung der Römer gelten. Innerhalb Roms erscheint Frauenherrschaft als ein fester Bestandteil der Macht des Augustus. Doch wird sie als Tabubruch und als „Systemfehler" gebrandmarkt. Auch wenn Frauen als Kämpferinnen für die *libertas* gezeichnet werden, stellt sich die Frage nach dem Urteil des Tacitus, identifiziert er doch dieses Verhalten mit zügelloser weiblicher Libido. Und von hier lässt sich die Linie zu den Barbaren ziehen. Frauen sollen – so wie die Natur gezähmt werden muss – eine mäßigende Wirkung ausüben. Daher muss bei den Frauen die Gesundung von Staat und Gesellschaft anfangen.

Kordula Schnegg *Darstellungen von Frauen in Kriegssituationen in der Römischen Geschichte des Cassius Dio* geht es um das Sichtbarmachen von Weiblichkeit in einer scheinbar ausschließlich männlich dominierten Kriegswelt. In ihrer Untersuchung konzentriert sich Schnegg auf unterschiedliche Funktionen, welche die weiblichen Figuren in der Erzählung erhalten. Anhand der Bewertungen, die diesen einzelnen weiblichen Funktionen im Text zukommen, werden Ansichten und Vorstellungen zur Entstehungs- bzw. Überlieferungszeit der Römischen Geschichte ausgearbeitet. Auffallend ist dabei, dass der Zugehörigkeit zum römischen Ethnos in bestimmten Situationen (z. B. bei der Behandlung von Frauen besiegter Männer) eine größere Bedeutung beigemessen wird als der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, obwohl Cassius Dio mehrmals auf die „allgemeine weibliche Wesensart" hinweist.

Martina Stemich *Plotins Denken über Mann und Frau* stellt in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen eine vorwiegend theoretische Realität. Plotin meint im Anschluss an Platon,

dass Frauen Philosophie treiben könnten, weil sie den Männern in philosophischer Einsicht gleich stehen würden. Der Mensch wird – abgehoben von biologisch oder psychologisch fundierten geschlechtlichen Unterschieden – als Wesen gefasst, das seine Identität im Geistigen findet. Der Philosoph gelangt durch die Negation der Vereinzelung – somit auch der Geschlechterdifferenz – zur höchsten Möglichkeit seiner selbst. Aus dem Sachverhalt, dass Frauen als Philosophinnen akzeptiert werden, folgt als Konsequenz, dass auch die gängigen Vorurteile über die Frau wegfallen. Den Bogen von diesem Gedankengebäude zur historischen Realität zieht Stemich auf die Weise, dass Frauen zu ergebenen Anhängerinnen Plotins gehörten.[42]

Otta Wenskus *Die Codewechselstrategien bei Hieronymus* hält fest, dass die Einschaltungen griechischer Wörter in die Briefe und Dialoge den Geschlechtern gegenüber grundsätzlich neutral sind. Sie dienen der in-group-Markierung, auch der Nähesprachemarkierung. Doch es lässt sich feststellen, dass Hieronymus auch freundlich gemeinte Nähesprachemarkierungen nicht nur in Briefen an Frauen sparsamer einsetzt, sondern sie auch keine echte Zuneigung signalisieren. Weil aber die Art des Codewechsels bei Hieronymus keine Parallele hat, lässt sich daraus kein eindeutiges Urteil über sein Verhältnis zu den Frauen ableiten.

TEXTEBENEN UND BILDER DER GESCHLECHTER

In den unter diesem Titel zueinander gestellten Beiträgen wird es – meist ohne einen expliziten theoretischen Unterbau zu benennen – als Problem empfunden, von der Textebene direkt auf eine historische Realität zu schließen. Die Art und Weise, wie mit diesem Unbehagen umgegangen wird, ist unterschiedlich. Ein Reiz der Lektüre dieser Texte liegt in dem direkt möglichen Vergleich der verschiedenen Vorgehensweisen und Lösungen für das Problem.

In bewusstem Bezug zu dem schon mehrfach erwähnten Innsbrucker Projekt, in dem die unterschiedlichen Verbindungen zwischen Gender und Ethnographie untersucht wurden, stellt Hilmar Klinkott *Zu Strabons Bild vom Ursprung der Völker* den Gesichtspunkt der Ethnographie in den Mittelpunkt. Er untersucht die Erklärungsmuster für Völkerschaften, wie sie sich in der Namensbildung niederschlagen. Ein wesentliches Ergebnis ist, dass zwischen mythischen und mythenhaften, topographischen und auf Eigenschaften bezogenen Namensbildungen unterschieden wird. So will Strabon mit den mythischen und mythographischen Namen in Griechenland und Asien Geschichtlichkeit herstellen; die topogra-

42 Vgl. demgegenüber Scharrer 2002, der diesen Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Realität problematisiert.

phischen, aus Nearchos bezogenen Namen werden von Flussnamen hergeleitet und finden sich nur im Gebiet des ehemaligen Alexanderreichs. Den auf Eigenschaften bezogenen Namen fehlt jede Geschichtlichkeit und mythisch-kulturelle Einbindung. Der Zweck der gezielten Namensverwendung liegt darin, dass so die topographisch fixierte Geschichtlichkeit mit Hilfe der Namen in Strabons Universalhistorie wie in einem literarischen Kunstwerk verankert werden soll.

In den Dialogen des seinem Lehrer Musonius Rufus weitgehend folgenden Dio Chrysostomos findet Sotera Fornaro *Immagini di donne in Dione Crisostomo* nur in der Gestalt der Chryseis (Or. LXI) eine positiv konnotierte Frau. Sie verfügt über praktische Lebensklugheit und kann ihre Leidenschaft auf den Augenblick beschränken. Mit ihr kontrastiert Agamemnon, der weder die eigene Frau noch die Geliebte respektiert. Dieses Frauenbild sieht Fornaro ganz im antiken Mainstream-Denken philosophischen Zuschnitts, in dem den Frauen das gleiche Entwicklungsvermögen zugestanden wird wie dem Mann und die Frau theoretisch das Recht auf die gleiche Erziehung wie er besitzt. Sie muss sich ihm dennoch unterordnen: ein „femminismo imperfetto". Das hängt auch mit den in den anderen Dialogen artikulierten, von ihr ausgehenden „Gefahren" zusammen, vor allem mit ihrer Leidenschaft, aber auch mit Luxus und Verderbtheit, welche die städtische Gesellschaft insgesamt charakterisieren. Dio Chrysostomos will nicht bloß sophistische Spielerei bieten, sondern moralische Belehrung in seiner Zeit. Originell erweist er sich nicht darin, wohl aber in der Veränderung erhaltener Traditionen, wie das die Ausgestaltung der Chryseis-Figur zu einem psychologisch fein gezeichneten Paradigma zeigt.

Im Beitrag von Elke Hartmann *Hetären bei Lukian* werden die Abweichungen Lukians von den klassischen Vorlagen in der Darstellung der Hetären verfolgt. Unter diesen erscheint der Sachverhalt als zentral, dass Hetären bei Lukian bezahlt werden, während in den klassischen Texten die Hetäre von den Pornai abgesetzt wird und in ein Freundschaftsverhältnis gerückt. Zudem sind die Hetären Lukians ohne jeden elitären Beigeschmack, und Statusunterschiede werden ignoriert. Hartmann begründet den Unterschied damit, dass für die Autoren der römischen Kaiserzeit die aristokratische Freundschaftsethik der griechisch-klassischen Zeit nicht mehr verständlich gewesen sei.

Adolf Lippold *Rolle und Bild der Frau in der „Historia Augusta"* hat aufgrund langer eigener Beschäftigung eine klare Vorstellung von Beschaffenheit der Historia Augusta entwickelt. Der Text wurde von verschiedenen Autoren geschaffen, der in der historiographischen Tradition steht und aus männlicher Perspektive gestaltet ist. Frauen treten daher nur ausnahmsweise stärker hervor. Hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit operiert Lippold mit dem Argument der Abhängigkeit der Quelle von ihren Quellen. Er greift dann besonders Zenobia heraus. Sie wird je nach „Text" mit unterschiedlichen Merkmalen versehen. Sie ist einmal eine Frau, an orientalischer, hellenistisch-griechischer Kultur gebildet, die

sich mit dem römischen Idealbild der (Alt)Römerin deckt. Sie erscheint aber – als Gegnerin Roms – auch als stolze und arrogante Frau, die aus Furcht vor Strafe kämpft und so dazu dient, helleres Licht auf Aurelian zu werfen.

John Vanderspoel *Women and Women's Roles in the Speeches of Themistius* hält fest, dass der Redner des 4. Jh. nur selten Frauen erwähnt. Sie treten – wie schon bei Dio Chrysostomos (vgl. dazu den Beitrag von Sotera Fornaro) – in der Metaphorik in Erscheinung, etwa beim Vergleich von Rhetorik und Philosophie mit dem Weiblichen: die Philosophie trägt geziemende Kleidung, die Kleidung der Rhetorik lässt die Körperkonturen verschwinden; die Freundschaft hingegen läßt gerade diese deutlich erkennen. Auf diese Weise wird sichtbar, dass Themistios mit verschieden Typen von Frauen rechnet. Negativ bewertete Frauen werden nicht mit der Philosophie identifiziert. Auch bei Themistios erscheint damit eine gewisse Egalität von Männern und Frauen. Fällt der Blick aufs reale Leben, dann fällt auf, dass Frauen zwar Philosophinnen sein konnten, aber nie in der Öffentlichkeit auftretende Rhetorinnen. Das sich hierin ausdrückende konventionelle Rollenverständnis scheint sich durch die Rolle, die er seiner eigenen Mutter zuordnet, zu bestätigen.

Hans-Ulrich Wiemer *Konkurrierende Geschlechterdiskurse in der Spätantike: der Lehrer Libanios und der Prediger Johannes Chrysostomos* untersucht konkurrierende Geschlechterdiskurse, die sich aus dem Nebeneinander der Sexualethik der Reichskirche und dem profanen Denken über Körperlichkeit, Ehe und Familie ergaben. In der Gegenüberstellung von Libanios und Johannes Chrysostomus werden die Unterschiede herausgearbeitet. Libanios erscheint als ein typischer Vertreter des „doppelten Standards", insofern sexuelle Normverstöße des Mannes anders als die von Frauen beurteilt werden. Johannes räumt den Frauen in dieser Hinsicht Gleichberechtigung ein. Die Ehe ist für Libanios eine Angelegenheit der Polis, während Johannes Ehe- und Familiennormen aus dem Evangelium ableitet. Die Bürgergemeinschaft hat für ihn keine normstiftende Kraft; die irdische Macht wird allein durch den Kaiser verkörpert. So werden in den beiden Positionen auch gegensätzliche gesellschaftliche Konzepte gespiegelt.

Christian Rohr *Von redegewandten Männern für heldenhafte Männer? Der Geschlechterdiskurs im Spiegel in der lateinischen Panegyrik von Plinius bis Ennodius* stellt fest, dass die Panegyrik für die Darstellung der Rolle des Männlichen prädestiniert ist. Frauen kommen nur in ganz wenigen Fällen (Turia, Murdia, Serena, Frau Claudians, und Serena, Gattin des Stilicho) in den Genuss einer Lobrede. Das aus ihr eruierbare Männlichkeitsbild besteht aber zu einem guten Teil nur aus topischem Tugendkatalogen, weil die Texte so den Anforderungen der herrscherlichen Propaganda gerecht werden konnten. Die aus dem Männlichkeitsbild abzulesende Frauenrolle lässt die züchtige Gattin, Mutter, Schwester oder Tochter mit eingeschränkter Präsenz im öffentlichen Leben erkennen.

Die Lektüre der Beiträge, auch nur die einzelner aus jedem Abschnitt und sei sie auch nur eine auszugsweise, wird auf jeden Fall deutlich machen, wie wichtig das Gespräch über die verschiedenen methodischen und methodologischen Ansätze ohne wertenden, wohl aber eine klare Argumentation einforderndem Anspruch ist. Denn nur so kann das gemeinsame Ziel erreicht werden, einen Beitrag zur Erhellung nicht nur der Antike, sondern auch unserer eigenen Denkmuster und unserer Lebenswelt unter der Gender-Perspektive zu liefern. Für die einer solchen Lektüre vorausgehende Bereitschaft, sich gegenseitig zuzuhören, sei an dieser Stelle allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Workshop, aber auch allen jenen, die mitdiskutiert haben, gedankt.

LITERATURVERZEICHNIS

Althoff/Bereswill/Riegraf 2001 = M. Althoff/M. Bereswill/B. Riegraf, Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen, Opladen 2001.

Barthes 1968 = R. Barthes, Der Tod des Autors (frz. 1968), in: Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 2000, 185–193.

Barry = P. Barry, Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory, Manchester/New York 2002.

Bauer/ Neissl 2002 = I. Bauer/J. Neissl (Hg.), Gender Studies. Denkachsen und Perspektiven der Geschlechterforschung, Innsbruck 2002.

Becker/Schmidt ²2001 = R. Becker-Schmidt/ G.-A. Knapp, Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg ²2001.

Becker-Schmidt/Knapp ²2001 = R. Becker-Schmidt, Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, in: Becker-Schmidt/Knapp ²2001, 14–62.

Bichler 1989 = R. Bichler, Neuorientierung in der Alten Geschichte?, in: E. Schulin (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965) (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 14), München 1989, 62–86.

Bock 1988 = G. Bock, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: K. Hausen (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1983, 22–60.

Breith 2001 = A. Breith, Gender Studies. „Männer", „Frauen", „Eunuchen" – Geschlecht und Text in der „Historia calamitatum" und ausgewählten Briefstellen, in: Abaelardos „Historia calamitatum": Text-Übersetzung-literaturwissenschaftliche Modellananlysen, hg. von D.N. Hasse, Berlin/New York 2002, 178–203.

Christ 1982 = K. Christ, Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft, München 1982.

Christ 1999 = K. Christ, Hellas. Griechische und deutsche Geschichtswissenschaft, München 1999.

Chun 2000 = J.-S. Chun, Das Bild der Moderne in der Nachkriegszeit. Die westdeutsche „Struktur-

geschichte" im Spannungsfeld von Modernitätskritik und wissenschaftlicher Innovation 1948–1962, München 2000.

Dahrendorf 1977 = R. Dahrendorf, Homo Sociologicus, Köln/Opladen [15]1977.

Daniel 1997 = U. Daniel, Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft, 2 Teile, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 48 (1997) 195–218, 259–278.

Daniel 2001 = U. Daniel, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a. M. 2001.

Eco 1992/2000 = U. Eco, Zwischen Autor und Text, in: Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 2000, 279–294.

Egger 2000 = B. Egger, Gender Studies, in: DNP 14 (2000), 111–121.

Feichtinger 2002 = B. Feichtinger, Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rückblicke, Überblicke, Ausblicke, in: B. Feichtinger/G. Wöhrle (Hg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Möglichkeiten und Grenzen (IPHIS. Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung 1), Trier 2002, 11–23.

Frank 1988 = M. Frank, Zum Diskursbegriff bei M. Foucault, in: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.), Literaturtheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt a. M. 1988, 25–44.

Gehmacher/Mesner 2003 = J. Gehmacher/M. Mesner (Hg.), Frauen- und Geschlechtergeschichte. Positionen/Perspektiven (Querschnitte 14), Innsbruck u.a. 2003.

Gehrke 1993 = H.-J. Gehrke, Aktuelle Tendenzen im Fach Alte Geschichte, in: Geschichte, Politik und ihre Didaktik 21 (1993), 216–222.

Griesebner 2005 = A. Griesebner, Feministische Geschichtswissenschaft. Eine Einführung, Wien 2005.

Griesebner/Lutter 2000 = A. Griesebner/Ch. Luttner, Geschlecht und Kultur. Ein Definitionsversuch zweier umstrittener Kategorien, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde, Sondernummer 2000: Geschlecht und Kultur, 58–63.

Hardtwig/Wehler 1996 = W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16), Göttingen 1996.

Haverkamp 1996 = A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt [2]1996.

Heuß 1959 = A. Heuß, Der Verlust der Geschichte, Göttingen 1959.

Heuß 1965 = Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums, in: HZ 201 (1965) 529–556.

Hügli/Lübcke 1998 = A. Hügli/P. Lübcke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Reinbeck bei Hamburg [3]1998.

Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 2000 = F. Jannidis/G. Lauer/M. Martinez/S. Winko. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000.

Jarausch/Sabrow 2002 = K. Jarausch/M. Sabrow, „Meistererzählung" – Zur Karriere eines Begriffs, in: K. Jarausch/M. Sabrow (Hg.), Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945, Göttingen 2002, 9–32.

Kessel/Signori 2000 = M. Kessel/G. Signori, Geschichtswissenschaft, in: von Braun/Stephan (Hg.) 2000,119–129.

Knapp ²2001 = G.-A. Knapp, Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht, in: Becker-Schmidt/Knapp ²2001, 63–123.

Koselleck 1972 = R. Kosselleck, Darstellung, Ereignis, Struktur (1972), in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1989, 144–157.

Linton 1936 = R. Linton, The Study of Man. An Introduction, New York 1936.

Landwehr 2001 = A. Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse, Tübingen 2001.

Lorenz 1997= Ch. Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Beiträge zur Geschichtskultur 13, Köln/Wien 1997.

Münkler 1994 = H. Münkler, Politische Bilder. Politik der Metaphern, Frankfurt a. M. 1994.

Noggler 2000 = L. Noggler, Die edle Tanaquil. Zum Bild der Frau bei Dionysios von Halikarnaß, in: Rollinger/Ulf (Hg.) 2000, 245–271.

Offen 2000 = K. Offen, European Feminisms 1700–1950. A Political History, Stanford: Stanford University Press 2000.

Osinski 1998 = J. Osinski, Einführung in die feministische Literaturwissenschaft, Berlin 1998.

Rollinger/Ulf (Hg.) 2000 = R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck 2000.

Rubin 1975 = G. Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in: R. Reiter (Hg.), Toward an Anthropology of Women 1975, 157–210.

Scheer 2000 = T. Scheer, Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven, in: Gymnasium 107 (2000) 143–172.

Schmitz = Th. A. Schmitz. Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002.

Schulz 1973 = G. Schulz (Hg.), Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme, Göttingen 1973.

Schulze 1974 = W. Schulze, Soziologie und Geschichtswissenschaft, München 1974.

Schulze (Hg.) 1994 = W. Schulze (Hg.), Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, Göttingen 1994.

Scharrer 2002 = U. Scharrer, Frauen und Geschlechterrollen in der Sicht der hellenistischen Stoa, in: Ulf/Rollinger (Hg.), 2002, 119–172.

Scott 1988 = J. W. Scott, Gender: A useful Category of Historical Analysis, in: Gender and the Politics of History, New-York 1988, 28–50.

Scott 2001 = J. W. Scott, Die Zukunft von Gender. Fantasien zur Jahrtausendwende, in: Gender – die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik, Beiträge zum Symposion anlässlich der Verleihung des Hans-Sigrist-Preises 1999 der Universität Bern an Joan W. Scott, Zürich 2001, 39–63.

Späth 1994 = Th. Späth, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt/New York 1994.

Späth/Wagner-Hasel 2000 = Th. Späth/B. Wagner-Hasel, Einleitung, in: Th. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, IX–XXVI.

Späth 2004 = Th. Späth, Geschlecht und Geschlechterdiskurs, in: E. Wirbelauer (Hg.), Oldenbourg Geschichte Lehrbuch – Antike, München 2004, 376–390.

Stephan 2000 = I. Stephan, Gender, Geschlecht und Theorie, in: von Braun/Stephan (Hg.) 2000, 58–96.

Timpe = D. Timpe, Alte Geschichte und die Fragestellung der Soziologie, HZ 213 (1971) 1–12.

Ulf 2002 = Ch. Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang zur Vergangenheit als Herausforderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen und Ethnographie in der Antike, in: Ulf/ Rollinger (Hg.) 2002, 32–58.

Ulf/Rollinger (Hg) 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger (Hg.), Geschlechterrollen – Frauenbild – Antike Ethnographie. In Theorie, Projektion und Realität, Innsbruck 2002.

Ulf/Rollinger 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger, Anstelle einer Einleitung: Grundsätzliche Überlegungen zum Projekt „Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie", Ulf/Rollinger (Hg.) 2002, 15–31.

von Braun 2000 = Ch. von Braun, Gender, Geschlecht und Geschichte, in: von Braun/Stephan (Hg.) 2000, 16–57.

von Braun/Stephan (Hg.) 2000 = Ch. von Braun/I. Stephan (Hg.), Gender Studien. Eine Einführung, Stuttgart 2000.

von Braun/Stephan 2000 = Ch. von Braun/I. Stephan, Einleitung, in: von Braun/Stephan (Hg.) 2000, 9–15.

Wagner-Hasel 2000 = B. Wagner-Hasel, Das Diktum der Philosophen: Der Ausschluß der Frauen aus der Politik und die Sorge vor der Frauenherrschaft, in: Späth/Wagner-Hasel 2000, 198–217.

Weinrich 1980 = H. Weinrich, Metapher, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980), 1179–1186.

Wellbery 1997 = D. Wellbery, Retrait/Re-entry: Zur poststrukturalistischen Metapherndiskussion, in: G. Neumann (Hg.), Postrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft, Stuttgart/Weimar 1997, 194–207.



GRUNDLAGEN UND FORMEN DER TEXTE UND DER TEXTLEKTÜRE

Thomas Späth

Geschlechter – Texte – Wirklichkeiten

„Plutarch […] had a high opinion of women, which is expressed frequently in both the *Lives* and the *Moralia*" – Philip A. Stadter trifft diese Feststellung einleitend zu seiner 1965 erschienenen Untersuchung von Plutarchs Schrift über die *mulierum virtutes*.[1] Mit gewissen Einschränkungen bestätigt er dieses Urteil rund 30 Jahre später: Plutarchs Lob des Mutes, der Entschlossenheit, Klugheit und Treue von Frauen betreffe die weibliche Tugend in Krisensituationen, in denen die männliche Führung versage.[2]

Auch Peter Walcot untersuchte „Plutarch on Women" in den *Moralia* und in den *Parallelbiographien* – und zieht in seiner 1999 erschienenen Studie den diametral entgegengesetzten Schluss: „The evidence offered by the *Lives* and the *Moralia* shows that Plutarch had a low opinion of women, regarding them as being deceitful, savage, sexually insatiable, frivolous and gossips."[3]

„Plutarch und die Frauen" – das ist offenbar ein kontroverses Thema. Oder genauer: kann es sein, jedoch ohne Notwendigkeit; die Autorin, der ich die Kurzformel entleihe, sieht durchaus andere Aspekte: In ihrem 1981 erschienenen Buch *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles* sammelt France Le Corsu die Geschichten und Anekdoten aus Plutarchs *Bioi*, in denen weibliche Figuren im Zentrum stehen; „ce livre n'est […] pas une étude de la femme dans l'Antiquité classique à proprement parler", präzisiert die Autorin, denn ihre Arbeit beschränke sich auf die Aussagen und Gedanken Plutarchs über Frauen seiner Zeit und der Vergangenheit – „pourtant le lecteur s'apercevra vite qu'on en apprend davantage dans ces récits variés que dans de sèches études". Damit sind wir auch darüber informiert, was Le Corsu über Studien zu Frauen in der Antike denkt – „de sèches études" –, und sie schließt im Unterschied dazu die Einleitung zu *ihrem* Buch mit der Einladung:

---

1 Stadter 1965, 5. Unter dem Titel *Plutarch's Historical Methods* kommentiert Stadter die *mulierum virtutes* und legt einen systematischen Vergleich zwischen den exemplarischen Frauenfiguren bei Plutarch und in den *strategemata* des Polyainos vor.

2 Stadter 1999, 182. Zur selben Folgerung gelangt auch Maria H. Dettenhofer in ihrem Beitrag zum zweiten Workshop (Mai 2000) des Innsbrucker Projekts, worin sie aufgrund einer Zusammenstellung der verschiedenen Tugenden in Plutarchs Schrift festhält, die 27 exemplarischen Frauenfiguren würden in Ausnahmesituationen dargestellt (Dettenhofer 2002, 432f.; die Publikationen von Stadter werden nicht erwähnt).

3 Walcot 1999, 163.

„Laissons le lecteur se divertir ou frémir des histoires amusantes, émouvantes ou tragiques des femmes telles que les a vues Plutarque."[4]

Bei allem Respekt für die Fähigkeit von Altertumswissenschaftlerinnen, ihre Leserinnen und Leser erheiternd oder erschauernd zu unterhalten, scheinen mir doch Zweifel angebracht, ob eine Anekdotensammlung wie jene von France Le Corsu zu neuen Erkenntnissen für die Geschlechtergeschichte der Antike führt. Bestenfalls können wir ein Schlusskapitel erwarten, das „L'opinion de Plutarque sur les femmes"[5] heißt. Und damit trifft sich die Autorin mit den zwei genannten kontroversen Urteilen: sowohl Stadter wie auch Walcot geht es ganz offensichtlich um die Frage nach der *Meinung Plutarchs über die Frauen*. Für den einen ist diese Meinung positiv, für den anderen negativ, und beide Autoren führen gute Gründe und entsprechende Textstellen aus den *Bioi* und den *Moralia* an.

Als Historiker stehe ich einer solchen Kontroverse etwas ratlos gegenüber. Das Interesse der Geschlechtergeschichte richtet sich auf die soziale Definition von Männlichkeit und Weiblichkeit in einer bestimmten Gesellschaft und Epoche. Historisches Arbeiten über Geschlechter in der Antike heißt deshalb, Fragen zu stellen nach der Bedeutung von „Frau" und „Mann" in Griechenland und Rom, nach den gesellschaftlichen Normen und Erwartungen, die geschlechterspezifisches Handeln prägten, nach den Kräfteverhältnissen, die sich zu geschlechterbestimmten Machtstrukturen verdichteten, nach den Bedingungen, unter denen sich Geschlechteridentitäten herausbildeten. Für diese Fragestellungen aber ist die persönliche Meinung eines individuellen Autors von geringer Relevanz.

Muss daraus geschlossen werden, dass der Begriff des Autors für die historische Geschlechterforschung ohne jegliche Bedeutung und Texte nur insofern wichtig sind, als sich in ihnen die geschichtlichen „Fakten" erkennen lassen? Bestimmte Positionen in der anhaltenden Debatte um „Frauen-" versus „Geschlechtergeschichte" scheinen diese Frage zu bejahen: Phyllis Culham schleuderte vor rund zwanzig Jahren die Forderung der Erforschung von „Women's lived reality" jenen Kolleginnen entgegen, die mit literaturtheoretischen Metho-

---

4 Le Corsu 1981, 10.

5 Le Corsu 1981, 270ff.; bemerkenswert scheint mir der Druckfehler im Inhaltsverzeichnis (287): „L'opinion de Plutarque sur *la* femmes" (meine Hervorhebung) – dass dem ganzen Buch *die Frau* als ein einheitliches, universelles Konzept, und gerade nicht ein Begriff *Frau* in der Vieldeutigkeit ihrer historischen Existenz- und Identitätsbedingungen zugrunde liegt, wird hier bestätigt. Diese Feststellung möchte ich nicht als pauschal negatives Urteil über das Buch verstanden wissen: In der Zeit, in der es geschrieben wurde, Ende der 1970er Jahre, steckte die feministische Theorie in ihren Anfängen, und auf der Grundlage der Debatten, die seit einem Vierteljahrhundert nun geführt werden, muss es *heute* kritisch eingeschätzt werden – *a posteriori*. Die anerkennende Bemerkung von Karin Blomqvist – „So far, F. Le Corsu is the scholar who has studied Plutarch's descriptions of women most thoroughly" (Blomqvist 1997, 74; vgl. auch Castellani 2002) – kann ich deshalb durchaus teilen in Bezug auf die *quantitative* Bedeutung von „thorough" und auf den Wert von Le Corsu 1981 als Materialsammlung.

den, „especially those of the reader-centered or deconstructive variety", Ovid aus feministischer Perspektive lesen wollten.[6] Intensiviert hat sich die Debatte in den letzten Jahren insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Ansätzen, die vereinfachend mit dem Namen Judith Butler verbunden und mit Etiketten wie „queer theory" oder „Geschlechterperformanz" versehen werden. Die Aktualität der Diskussion zeigt sich etwa in einem übervollen Hörsaal bei einem Podiumsgespräch, das an der Universität Basel am 22. Mai 2003 zum Thema „Feminismus versus Gender" stattfand, oder auch in einer Serie „Gender-Streit", die die in Zürich erscheinende *WochenZeitung* in den Sommermonaten 2003, in denen der vorliegende Text entsteht, publiziert. Sie wurde eröffnet mit einem Beitrag der Historikerin Tove Soiland[7], die auf die nach wie vor bestehende Einkommensbenachteiligung von Frauen hinweist, auf ihre abnehmende Medienpräsenz und die zunehmende Gewalt gegen sie, und Soiland fragt dazu rhetorisch: „Kann hier die ‚Dekonstruktion geschlechtlicher Identitäten' Abhilfe schaffen, wie uns ein Grossteil der gegenwärtigen Gender-Studies nahe legt? Oder sind sie gar umgekehrt selbst zum Bestandteil dieser Entwicklung geworden, die nach allem fragt, ausser eben – nach der Unterordnung der Frauen unter Männer?" Auch im Innsbrucker Workshop im März 2003, der im vorliegenden Band publiziert wird, klangen ähnliche Argumente an in der öffentlichen Podiumsdiskussion „Frau und Mann im Spiegel der antiken Überlieferung" vor vollem Saal im Stadtmuseum, als die Soziologin Kornelia Hauser die AltertumswissenschaftlerInnen mit der Frage herausforderte, ob denn all der Konstruktivismus ihrer Ansätze Erkenntnisse und damit klare Aussagen über Frauen und Männer der Antike nicht eher verhindere als fördere.

Der Forderung nach „klaren Aussagen" auch über die „gelebte Wirklichkeit von Frauen" vermag sich die Geschichtsforschung nicht so leicht entziehen: Durch welche andere vorrangige Aufgabe kann sich Geschichte als akademische Disziplin rechtfertigen als dadurch, ihre *in der Gegenwart* entstehenden Fragen an die Wirklichkeit der Vergangenheit zu rich-

---

6 Culham 1990, 161. Die methodologische Debatte der 1980er Jahre zeigt sich für die Altertumswissenschaften exemplarisch in dieser Diskussion um das – von der *American Philological Association* abgelehnte – Thema „Reappropriating Male Texts: The Case of Ovid", das der *Women's Classical Caucus* 1985 für einen Workshop der Jahrestagung der ehrwürdigen *APA* vorschlug, vgl. die verschiedenen Beiträge in *Helios* 17/2, 1990 (dazu Wagner-Hasel/Späth 2000, XIXff.; jetzt auch Schmitt Pautel/Späth 206)

7 Tove Soiland, Das Spiel mit den Geschlechtern – eine Sackgasse? Ein Aufruf zur theoretischen Reflexion, in: WochenZeitung Nr. 21, 22. Mai 2003, 17–18. Weitere Beiträge sind: Annette Hug, Rezension: Claudia Koppert, Beate Selders (Hg.), Hand aufs dekonstruierte Herz, 2003, in: WochenZeitung Nr. 23, 5. Juni 2003; Marion Strunk, Die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen. Feminisums versus Gender? Die Replik einer Gendertheoretikern, in: WochenZeitung Nr. 27, 3. Juli 2003, 18; die meines Erachtens überzeugendste Antwort auf Soilands Postulate legten Katrin Meyer und Patricia Purtschert vor mit ihrem Plädoyer für methodische Vielfalt und wissenschaftliche Langsamkeit unter dem Titel „Alles andere als eine Luxusdebatte. Chancen und Grenzen der Gender-Studies" (in: WochenZeitung Nr. 29, 17. Juli 2003, 19).

ten? Doch steht diese Aufgabe tatsächlich im Widerspruch zur Untersuchung von Texten *als Texten?* Im vorliegenden Beitrag versuche ich zu begründen, weshalb das Gegenteil zutrifft: Das Interesse für Wirklichkeiten fordert textanalytische Ansätze und stellt damit auch die Frage nach den Autoren dieser Texte – allerdings nicht nach deren „Meinung" und nicht nach Autoren als Individuen, vielmehr nach Autoren als gesellschaftliche-diskursiv konstituierte Schreibende. Und mit textanalytischen Untersuchungen erst lassen sich die Bedingungen „gelebter Wirklichkeit" von Menschen der Antike erfassen. Denn die simple Forderung nach „Women's lived reality" geht leichthin über die banale Tatsache[8] hinweg, dass diese Wirklichkeit nicht als solche greifbar ist: Was AlthistorikerInnen erfassen können, das sind Bilder auf Vasen und Mauern, Architekturstrukturen, Skulpturen, Alltagsgegenstände aus Stein und Metall – und es sind vielfach abgeschriebene, edierte und kommentierte Texte. Es gibt keinen Weg, der direkt von der Gegenwart zur „gelebten Wirklichkeit" der Menschen der Vergangenheit führen würde, es gibt nur den Umweg der Interpretation[9] der überlieferten Texte und Materialien. Auch diese Feststellung ist eine Binsenwahrheit der Historiographie, die seit dem 19. Jh. die Probleme der Interpretation diskutiert[10] und etwa Nietzsche in den 1880er Jahren notieren lässt: „Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt ‚es gibt nur *Tatsachen*', würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*. Wir können kein Faktum ‚an sich' feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen."[11]

Die Feststellung von Christoph Ulf[12], der *linguistic turn* habe dazu geführt, die Vergan-

8 In Droysens *Historik* lautet der „erste große Fundamentalsatz unserer Wissenschaft", „dass, was sie über die Vergangenheiten erfahren will, sie nicht in diesen sucht, denn sie sind gar nicht und nirgend mehr vorhanden, sondern in dem, was von ihnen noch, in welcher Gestalt immer, vorhanden und damit der empirischen Wahrnehmung zugänglich ist" (Droysen 1960, 20; vgl. auch 327 den zweiten Absatz des § 5 der *Grundrisse*).

9 Ich verwende hier „Interpretation" in einem alltagssprachlichen, nicht in hermeneutischem Sinn.

10 Um auch da nochmals auf Droysen hinzuweisen: Im Abschnitt „Die Methode" seiner ab 1857 wiederholt gehaltenen Vorlesung über „Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte" ist das ganze dritte Kapitel mit „Die Interpretation" überschrieben; dass Droysens Interpretationsbegriff Anderes umfasste, braucht hier nicht besonders erörtert zu werden.

11 Nietzsche 1956, Bd. 3, 903 (Hervorhebungen im Text). Ute Daniel (Daniel 1997, 202ff.) umschreibt idealtypisch zwei ihres Erachtens diametral entgegengesetzte Positionen der aktuellen historiographischen Debatten: Eine erste gehe von „Bedeutung als Kultur", die zweite von „Bedeutung als Text" aus; letztere, der sie die Schlagworte „Dekonstruktion" und „Diskursanalyse" zuordnet, soll ihrer Darstellung nach jeglichen Bezug zu sozialer Praxis ablehnen. Für die Diskursanalyse traf und trifft dies mit Sicherheit und seit ihren Anfängen mit Foucault nicht zu, womit auch die Konstruktion dieser idealtypischen Positionen fragwürdig erscheint. Daniel gesteht allerdings zu, dass es „de facto […] Übergangsformen" gebe (wobei zu fragen wäre, ob nicht diese angeblichen Übergangsformen die Norm und die Idealtypen eher „Extremformen" sind), „die in fröhlichem Eklektizismus Bewährtes und Innovatives zusammenbringen" (203). Meine Überlegungen nehmen die eklektische Bastelei, wie sich zeigen wird, in Anspruch.

12 Der vorliegende Beitrag versteht sich als Auseinandersetzung mit den äußerst anregenden – und zuweilen

genheit als eine Vielzahl von Texten zu betrachten, zu denen ein Zugang nicht „in Gestalt von rational nachvollziehbaren und kritisierbaren Kausalerklärungen" möglich sei, „sondern nur durch die Interpretation der Texte, die als Erzählungen gefasst werden", greift deshalb meines Erachtens zu kurz: Sie versieht eine methodisch-theoretische Entwicklung mit der Bedeutung einer ‚Wende', die es als solche nicht in der behaupteten Unmittelbarkeit gab und die auch nicht allein durch sprach- und literaturtheoretische Ansätze bewirkt wurde. Es bedurfte keineswegs des Einbruchs sprachwissenschaftlicher Theorie in die Sozialwissenschaften, um zu erkennen, dass die Wirklichkeit, die „die traditionelle, häufig als positivistisch bezeichnete [...] Wissenschaft [...] zu fassen meinte"[13], nichts weiter ist als Interpretation. Entscheidende Beiträge der Theoriedebatten der letzten Jahrzehnte[14] sehe ich vielmehr in vier Bereichen und Zusammenhängen, die ich im Folgenden – unter Rückgriff und gleichzeitig in kritischer Rückschau auf eigene Thesen[15] – zur Diskussion stellen möchte: in der präziseren Erfassung des in der Geschichtsforschung schon lange problematisierten Begriffs der *Wirklichkeit*, in der Ausgestaltung der Interpretation von *Texten* zu einer intersubjektiv nachvollziehbaren und kritisierbaren Methode historischer Arbeit, in der Erfassung der Regeln und Bedingungen gesellschaftlichen Handelns in *Diskursen* und schließlich in der Ausbildung eines Autorenbegriffs, der zu erklären versucht, wie bestimmte Lektüren von Texten Zugriffsmöglichkeiten zu historischen Wirklichkeiten zu schaffen vermögen.

1. Ferne Realität, nahe Wirklichkeiten

Geschlechtergeschichte stellt zweifach den Begriff der *historischen Wirklichkeit* in Frage: Zunächst wies die Frauengeschichte seit ihren Anfängen in den 1970er Jahren nach, dass die vermeintlich einheitliche historische Wirklichkeit der „traditionellen" Geschichtsschreibung (die pauschalisierende Wendung lasse ich der Kürze wegen stehen) nur einen Teil

herausfordernden – Überlegungen, die Christoph Ulf in der zweiten Publikation im Rahmen des Innsbrucker Projekts „Realität und Topik in der Darstellung der Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie" vorlegte (Ulf 2002). Ich knüpfe damit an die fruchtbaren Diskussionen im Rahmen des Workshops im März 2003 an und möchte den Faden weiterspinnen – auch als ein Zeichen des Dankes an Christoph Ulf und an alle TeilnehmerInnen, die eine einzigartig offene und produktive Gesprächsatmosphäre zu schaffen wussten.

13 Alle Zitate aus Ulf 2002, 33.

14 Damit meine ich sowohl die unter der diffusen Bezeichnung *linguistic turn* angesprochenen sprach- und literaturtheoretischen Ansätze wie auch die *symbolic anthropology* und die Diskurs- und Geschlechtertheorien – das ist ein bunter eklektischer Strauss, der jeder systematischen Philosophie ein Gräuel sein muss, aber sich durchaus rechtfertigt für eine historische Methode, die, *mutatis mutandis*, notwendig ein „bricolage" ist im Sinne von Lévi-Strauss' intellektueller Bastelei in der Konfrontation mit dem „mythischen Denken".

15 Späth 1994b und Kapitel 5 in Späth 1994a, 264–304.

vergangener gesellschaftlicher Praktiken zu erfassen vermag, nämlich jene von männlichen Akteuren der Geschichte in bestimmten Bereichen ihres Handelns.[16] Daraus ließ sich genauso eine Erweiterung des Feldes folgern, das als *historische Wirklichkeit* bezeichnet wurde, wie auch eine „Pluralisierung" – die Forderung nach Anerkennung historischer Wirklich*keiten*.[17]

Über diese quantitative Präzisierung hinaus postuliert die Geschlechtertheorie ein qualitatives Überdenken des Wirklichkeitsbegriffs: Auf bestimmte historische Fragestellungen lassen sich Antworten nicht mit der Suche nach den Zeugnissen eines realen Handelns finden. Männlichkeit und Weiblichkeit in antiken Kulturen ist ein Forschungsobjekt, das nicht eine „Materialität" besitzt wie ein Lehmziegel oder ein Vasenbild; es lässt sich auch nicht direkt in antiken Texten fassen wie die Beschreibung einer Schlacht oder wie ein Gesetzeserlass, der inschriftlich festgehalten oder auf den in Reden verwiesen wäre. *Geschlecht* ist in den Worten von Joan Scott „the social organization of sexual difference", wobei dies nicht heißt, „that gender reflects or implements fixed and natural physical differences between women and men, rather gender is a knowledge that establishes meanings for bodily differences."[18] Geschlecht ist deshalb nicht Materialität im engen Sinn, sondern bezeichnet

16 Zur Erschließung neuer – nämlich vermeintlich „unveränderbarer", von der akademischen Geschichtsforschung der antiquarischen Forschung oder der Sozialanthropologie respektive Ethnologie zugewiesener – Bereiche durch die Frauengeschichte, vgl. den nach wie vor sehr nützlichen Beitrag von Gianna Pomata (Pomata 1983).

17 Selbstverständlich ließe sich ähnliches für die Sozialgeschichte seit Beginn des 20. Jh. postulieren, die eine Wirklichkeit der Arbeiterbewegung der dominierenden Historiographie entgegenstellte – eine Pluralisierung historischer Wirklichkeit stand dabei aber nicht zur Diskussion; Gründe dafür können hier höchstens vermutet werden: etwa das Modell einer einheitlichen Geschichtserklärung durch den dialektischen Materialismus als Grundlage der orthodox marxistischen Historiographie, die damit zwingend den antagonistischen Kräften einen einheitlichen Raum und eine einzige Wirklichkeit zuordnen muss. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. traf zudem die neue Frauengeschichte auf einen epistomologischen Kontext, in dem etwa die Soziologie die Wahrnehmung sozial differenzierter Lebenswelten nachwies – erinnert sei, um nur diesen weit rezipierten Titel herauszugreifen, an *The Social Construction of Reality* (Berger/Luckmann 1966). Ähnlich zeigten auch die *microstoria* und alltagsgeschichtliche Ansätze in ihren Untersuchungen eine Vielzahl paralleler Wirklichkeiten (vgl. die kurzen Hinweise auf die Postulate von Giovanni Levi und Jaime Contreras in Chartier 1998, 90f.; für eine Übersicht zu Voraussetzungen und Forschungsarbeiten der Alltagsgeschichte vgl. Lüdtke 1989 oder jetzt Lüdtke 2003.

18 Scott 1988, 2. Scott schreibt unterschiedlich von *sex* und *gender* – und deutsch würde ich „sexual difference" mit „geschlechtlicher Differenz" und „gender" als „Geschlecht" wiedergeben: Scotts Text widerspiegelt die Theorie der 1980er Jahre; der Begriff *gender* wurde provokativ als *soziale* Definition des Geschlechts dem „biologischen *sex*" gegenübergestellt. In neueren Publikationen (Scott 1999; Scott 2001) äußert die Autorin Zweifel an der Nützlichkeit des *gender*-Konzepts: Seine argumentative Schwäche gegenüber der aktuellen essentialistischen Wende der Biotechnologie erweise sein Ungenügen in der Festlegung einer klaren Unterscheidung zwischen Biologischem und sozial Konstruiertem. Diese Abwendung vom *gender*-Begriff ist meines Erachtens im Rahmen der US-amerikanischen Debatten sehr wohl zu verstehen (wo heute in den Buchhandlungen in

Bedeutungen: Die Bedeutungen, die eine bestimmte Kultur jenen physiologischen Differenzen zuordnet, die sie wahrnimmt und durch diese Wahrnehmung zu geschlechterrelevanten Unterscheidungen macht.[19] Die Wirklichkeit von Geschlecht ergibt sich damit aus der gesellschaftlichen Interpretation von „Realität", der „Realität" physischer Unterschiede, die ohne Interpretation keine Wirklichkeit sind: „Wirklichkeit ist menschlich; sie ist immer das, was wir mit Bedeutung versehen, sie ist nie etwas schlicht Gegebenes"[20] – die Feststellung von Lionel Gossman gilt allgemein für jegliche historische Wirklichkeit, die nur dadurch zur Existenz gelangt, dass Elemente der Realität mit Bedeutungen versehen werden. Hier und im Folgenden versuche ich, terminologisch möglichst klar zu unterscheiden zwischen *Realität*, die „an und für sich" existiert, und *Wirklichkeit*, die sich aus den mit Bedeutung versehenen Elementen dieser Realität zusammensetzt und die allein gesellschaftlich und kulturell relevant und damit Objekt historischer Erkenntnis sein kann.[21]

Diese Definition von (historischer) Wirklichkeit lässt methodologische Differenzen zwischen unterschiedlichen Forschungsobjekten erkennen. Fragt historische Forschung beispielsweise nach der realen Existenz einer Person wie Kleopatra, so ist sie mit dem Bild dieser Person konfrontiert, wie es die dominierende römische Überlieferung zeichnet: Sie ist die *incesti meretrix regina Canopi*[22], die „Hurenkönigin des inzestuösen Kanopos", zeichnet sich durch Verführungskünste aus, die nicht nur M. Antonius, sondern auch sie selbst und ganz Ägypten

der meist umfangreichen Abteilung, die mit „Gender" überschrieben ist, die Lebensberatungsbücher für ein besseres – hetero- und homosexuelles – Sex-Leben und Paarbeziehungen dominieren); ich ziehe im deutschsprachigen Kontext diese Folgerung nicht: In der deutschen Geschlechterforschung wurde zwar lange bedauert, dass die deutsche Sprache keine dem englischen *sex-gender* vergleichbare Unterscheidungsmöglichkeit besitze; allerdings hat Gisela Bock in ihren Arbeiten seit Mitte der 1980er Jahre darauf hingewiesen, dass „(biological) sex" genauso historisch-gesellschaftlich bestimmt sei wie „(social) gender" (Bock 1988, 374–378, Zitat 377; vgl. auch schon Bock 1983, 40–46); vor diesem Hintergrund zeigt sich der einheitliche Begriff *Geschlecht* als Vorteil, weil er die Dichotomie von „biologischer" und „gesellschaftlicher" Bestimmung gar nicht zulässt.

19 Vgl. Scott 1988, 25, 42f.

20 Gossman 1990, 248: „Reality […] is human; it is always that which we make signify, never a mere given" (vgl. generell dazu das Kapitel „History and Literature: Reproduction or Signification", 227–256). Im gleichen Sinn wird die Auffassung von *Wirklichkeit* als Gegebenes zurückgewiesen von Sylvain Auroux, wenn er mit Bezugnahme auf Pierre Vidal-Naquet feststellt: „le réel est la limite du discours. Plus précisément, dit-il, le réel c'est la *chora* du *Timée*, autrement dit la matière dépourvue de forme. On pourrait sans doute ajouter: le divers kantien." (Auroux 1984, 202, mit Bezug auf Vidal-Naquet 1984, der als Historiker den Begriff der „Tatsache" umschreibt als „une donnée pourvue de sens", 191).

21 *Realität* in diesem Sinn wäre folglich, mit Bezug auf die voranstehende Anmerkung, die „Materie ohne Form" bei Auroux oder das „mere given" von Gossman. Als Historiker gehe ich davon aus, dass die so definierte Realität außerhalb des sprachlich Benannten oder menschlich Wahrgenommenem Existenz an und für sich haben kann – und ich überlasse der Philosophie oder Theologie die tiefer schürfende Reflexion darüber.

22 Prop. 3.11.39.

ins Verderben führt;[23] Kleopatra wird in der römischen Dichtung, die vor und kurz nach Actium entsteht, zum Inbegriff des exzessiven und dekadenten Orients ausgestaltet.[24] Damit schaffen Properz und Horaz, Vergil und wohl andere, deren Werke nicht überliefert sind, durch ihre Interpretationen[25] eine Wirklichkeit, die alle uns bekannten nachfolgenden Kleopatra-Darstellungen[26] und auch noch die Forschung des 20. Jh., trotz aller Anmerkungen über die einseitige Quellenlage, nachhaltig prägt.[27] Eine kritische historische Forschung, wie sie etwa Maria Wyke vorlegt, kann nun durchaus diesen Interpretationen als Erbe der siegreichen Seite des Konflikts misstrauen und nachweisen, dass sie die historische Person Kleopatra nicht zu erfassen vermögen. Wyke stellt ihnen die ptolemäische Tradition der Darstellung weiblicher Macht und ihrer Rechtfertigungs-Erzählungen kontrastierend entgegen; mit der Frage nach der Selbstdarstellung der Kleopatra, nach Titulatur und Ikonographie vermag die amerikanische Historikerin auf die Existenz anderer Interpretationen und damit einer anderen Wirklichkeit hinzuweisen.[28] Es geht dabei nicht um die Gegenüberstellung von (ptolemäischen) „Tatsachen" und (römisch-griechischen) „Verfälschungen" – Wyke spricht in Bezug auf ihr Untersuchungsmaterial (beispielsweise bildliche Darstellungen mit der ikonographischen Assoziation von Kleopatra und Isis) von „validating fictions created by Cleopatra herself"[29]: Die Gegenüberstellung ist ein Beispiel für unterschiedliche Wirklichkeiten in unterschiedlichen Kulturen, zugleich aber auch eine klare Kritik an moderner Geschichtsschreibung, die diese Unterschiede nicht in den Blick nimmt und eine einzige dieser Wirklichkeiten als „historische Tatsache" postulieren zu können glaubt.

Ein ähnliches Misstrauen gegenüber bestimmten Interpretationen führt zu keinen Ergebnissen, wenn der Untersuchungsgegenstand die soziale Definition der Geschlechter ist.

---

23 App. *civ.* 5.1.

24 Vgl. das Kapitel „*Meretrix regina*: Augustan Cleopatras", in: Wyke 2002, 195–243.

25 Wenn ich hier „Interpretation" verwende im Sinn von Gossmans „Gegebenes mit Bedeutungen versehen", so wäre es allerdings ein Kurzschluss, hinter jedem Element dieses Kleopatra-Bildes, um beim Beispiel zu bleiben, eine Realität bezüglich ihrer Person zu sehen: das Gegebene, was hier interpretiert wird, ist genauso ein bestimmtes Orient-Bild, das römisches Denken und Reden und Schreiben dominierte, oder ist die politische Situation der Konfrontation von Octavian und Antonius vor Actium, worin „Kleopatra" gleichsam zum Symbol argumentativer Strategien gemacht wird.

26 Die genannte Stelle bei Appian ist Zeugnis dafür, vgl. auch App. *civ.* 5.8–9; Plutarch weist im *Caes.* Kleopatra eine sehr marginale Rolle und drei Sätze zu, worin allerdings schon die für einen am Charakter seiner Figuren interessierter Autor entscheidenden Elemente genannt sind: List, Mut, Anmut, Intelligenz (*Caes.* 49.3); ausführlicher ist dann *Ant.* (vgl. etwa 25–29, 71–86), worin jedoch nicht ein anderes Bild entworfen, sondern das genannte dominierende Bild der Verführerin umgewertet wird.

27 Wyke 2002, 198: „Twentieth-century historians of ancient Rome have structured the queen as erotic object both for the male author of the narrative and for the male reader which that narrative presupposed."

28 Wyke 2002, 202ff.

29 Wyke 2002, 202.

Während eine historische Person real existiert und ihre Interpretation ein bestimmtes Bild dieser Person und damit ihre Wirklichkeit in einem bestimmten kulturellen Kontext, nicht aber die Person als solche konstruiert, hat Geschlecht Existenz ausschließlich in der Zuweisung von Bedeutungen, in der Interpretation. Griechische und römische Männlichkeit und Weiblichkeit bildet sich in den Verhaltensweisen, in Gesten, Blicken, im Reden und Handeln der Menschen in antiken Gesellschaften heraus – das sind die Bedeutungszuweisungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf die jedoch der historischen Forschung der Zugriff entzogen ist; was dem forschenden Blick zur Verfügung steht, sind allein die Texte, in die sich diese interpretativen Prozesse der gesellschaftlichen Wirklichkeit einschreiben. Und deshalb müssen die Prozesse der Bedeutungszuweisung in den Texten zum eigentlichen Forschungsgegenstand einer Untersuchung der Geschlechter konstituiert werden: nicht ein Gegenstand „hinter“ oder „außerhalb“ des Textes, sondern der Text selbst ist die gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschlechterdefinition. Was damit gemeint ist, möchte ich anhand eines kleinen Stücks „experimenteller Geschichte“ vorführen. Es wird Ausgangspunkt sein zu einer Erörterung des Textes unter drei Aspekten – einem kulturanthropologischen, einem semiologischen und einem diskurstheoretischen Blickwinkel –, die zum Vorschlag einer – so hoffe ich – für die historische Arbeit brauchbaren Definition von Autor, Text und Wirklichkeit hinführen sollen.

2. Zeichen setzen: Ein Geschichtsexperiment

In der Lebensbeschreibung von Cato dem Jüngeren erzählt Plutarch[30], zu den eifrigen Bewunderern Catos habe auch der berühmte Q. Hortensius Hortalus gehört. Nicht zufrieden mit der innigen Freundschaft habe er danach gestrebt, ihre Verbindung durch eine Vermischung von Familie und Nachkommenschaft zu bestärken. Hortensius bat deshalb Cato, ihm seine Tochter Porcia zu überlassen, die mit M. Calpurnius Bibulus verheiratet war und diesem schon zwei Kinder geboren hatte, damit er in diesem fruchtbaren Boden eine neue Nachkommenschaft säen könne.[31] Nach allgemeiner menschlicher Auffassung (δόξα ἀνθρώπων) sei das zwar außergewöhnlich (ἄτοπος), eine schöne Sache für die Natur und im Interesse der Bürgerschaft aber sei es (φύσει δὲ καλὸν καὶ πολιτικόν), wenn eine Frau in der Blüte ihrer Jugend ihre Fruchtbarkeit nicht versiegen lasse, ohne Früchte zu

30 Ich paraphrasiere im folgenden Plut. *Cat.Mi.* 25; ich stütze mich auf die Textausgaben und Übersetzungen von Robert Flacelière in der C.U.F. (Plutarchus 1957–83, Bd. 10, 1976) sowie von Lucia Ghilli in der „Biblioteca Universale Rizzoli (Plutarchus 1993 – ital. Übers. von Ghilli auf der Grundlage des Teubner-Textes von Konrat Ziegler).

31 *Cat.Mi.* 25.4 Im Wortlaut: […], ἐπεχείρησε συμπείθειν, ὅπως τὴν θυγατέρα Πορκίαν, Βύβλῳ συνοικοῦσαν καὶ πεποιημένην ἐκείνῳ δύο παῖδας, αὐτῷ πάλιν ὥσπερ εὐγενῆ χώραν ἐντεκνώσασθαι παράσχῃ.

geben; zudem sollte sie nicht einen *oikos* mit mehr Kindern als nötig in Schwierigkeiten und Armut bringen; schließlich würde sie, wenn sie tugendhaften Männern gemeinsame Nachkommen gäbe, die Tugend in den Häusern vervielfachen und die *polis* selbst durch diese Verwandtschaften verbinden.[32] Wenn Bibulus stark an seiner Gattin hänge, so würde er sie nach Geburt eines Kindes und der damit geschaffenen Verwandtschaft zu Bibulus und Cato wieder zurückgeben. Cato habe dieses Ansinnen zurückgewiesen – außergewöhnlich (ἄτοπος) sei die Bitte um die Heirat der Porcia, die einem anderen vergeben sei[33] –, dem Hortensius aber versichert, er schätze das Allianzangebot. Darauf änderte Hortensius, nach Darstellung Plutarchs, sein Begehren und zögerte nicht, zu offenbaren, er bitte um Catos Gattin – Marcia sei noch jung genug, Kinder zu gebären und Catos Nachkommenschaft gesichert.[34] Cato verweigerte das Ansinnen angesichts der Insistenz des Hortensius nicht, machte aber zur Voraussetzung, dass Marcias Vater L. Marcius Philippus sein Einverständnis geben müsse; dieser willigte ein unter der Bedingung, Cato müsse bei der Verlobung zugegen sein. Sehr viel später im *bios* (52.5) berichtet Plutarch, Cato habe seine Frau nach dem Tod des Hortensius, der nach rund sechs Jahren Ehe Marcia seine eigenen Güter vermacht hatte, wieder aufgenommen.

In unserem „Geschichtsexperiment" zu berücksichtigen ist der narrative Zusammenhang der Episode: Unmittelbar voraus geht ihrer Darstellung die Erwähnung von Catos „Unglück" (ἀτύχημα) mit den Frauen seines Hauses, das mit dem Hinweis auf die zwei Schwestern Catos – die eine soll eine Liebschaft mit Caesar gehabt (*Cat.Mi.* 24.1–4), von der anderen Lucullus sich aufgrund von Unzucht geschieden haben (24.4–5[35]) – begrün-

32 *Cat.Mi.* 25.5–6: δόξῃ μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἄτοπον εἶναι τὸ τοιοῦτον, φύσει δὲ καλὸν καὶ πολιτικόν, ἐν ὥρᾳ καὶ ἀκμῇ γυναῖκα μήτ᾽ ἀργεῖν τὸ γόνιμον ἀποσβέσασαν, μήτε πλείονα τῶν ἱκανῶν ἐπιτίκτουσαν ἐνοχλεῖν καὶ καταπτωχεύειν <οἶκον> οὐδὲν δεόμενον: κοινουμένους δὲ τὰς διαδοχὰς ἀξίους ἄνδρας τήν τ᾽ ἀρετὴν ἄφθονον ποιεῖν καὶ πολύχουν τοῖς γένεσι, καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν πρὸς αὐτὴν ἀνακεραννύναι ταῖς οἰκειότησιν.

33 *Cat.Mi.* 25.8: Ἀποκριναμένου δὲ τοῦ Κάτωνος, ὡς Ὁρτήσιον μὲν ἀγαπᾷ καὶ δοκιμάζει κοινωνὸν οἰκειότητος, ἄτοπον δ᾽ ἡγεῖται ποιεῖσθαι λόγον περὶ γάμου θυγατρὸς ἑτέρῳ δεδομένης [].

34 *Cat.Mi.* 25.9: μεταβαλὼν ἐκεῖνος οὐκ ὤκνησεν ἀποκαλυψάμενος αἰτεῖν τὴν αὐτοῦ γυναῖκα Κάτωνος, νέαν μὲν οὖσαν ἔτι πρὸς τὸ τίκτειν, ἔχοντος δὲ τοῦ Κάτωνος ἀποχρῶσαν διαδοχήν. Dieses Ansinnen wird im Text ergänzt durch den Kommentar, es ließe sich nicht sagen, dass Hortensius den Anschein gehabt habe, Cato vernachlässige Marcia – denn sie sei in jenem Zeitpunkt schwanger gewesen (25.10–11: καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὡς ταῦτ᾽ ἔπραττεν εἰδὼς οὐ προσέχοντα τῇ Μαρκίᾳ τὸν Κάτωνα: κύουσαν γὰρ αὐτὴν τότε τυγχάνειν λέγουσιν); dieser Hinweis findet sich allein bei Plutarch, und der Text kommt auch nicht darauf zurück. Die Schwangerschaft einer Frau ist in der römischen Gesellschaft der Spätrepublik kein Hinderungsgrund für eine neue Verheiratung: Yan Thomas führt über die hier zur Diskussion stehende Episode weitere Beispiele an; er bezeichnet die Abtretung oder „Ausleihe" der eigenen schwangeren Frau durch den Gatten oder der durch den Schwiegersohn geschwängerten Tochter durch den Vater als „adoption prénatale, en quelque sorte", was er für die römische Gesellschaft als „un procédé fréquemment attesté" einschätzt (Thomas 1986, 219).

35 Es handelt sich nicht um die Schwester, wie Plutarch schreibt, sondern um die Nichte Catos.

det wird sowie mit seiner ersten Ehefrau Atilia, von der er sich mit der Begründung von lasterhaftem Verhalten trennte (24.6). Der Text verweist darauf, von Marcia sei viel gesprochen worden und dieser Teil von Catos Leben sei schwierig wie ein Drama; die Darstellung der folgenden Episode sei die Version, wie sie Thrasea Paetus erzähle, der sich auf die Zuverlässigkeit des Munatius Rufus, des Freundes und Vertrauten des Cato, stütze.[36]

Ich schlage vor, dass wir nun für einmal nicht die Frage stellen, „Wie es tatsächlich gewesen ist", sondern wie es „gewesen sein könnte". Dieses „Geschichtsexperiment"[37] entfernt sich zwar zunächst von der „historischen Wirklichkeit", aber sie ist nur scheinbar ein Umweg, um zur Präsenz historischer Wirklichkeiten in Texten hinzuführen. Zu diesem Zweck soll ganz unkritisch und unter Missachtung der komplexen und vielbesprochenen Fragen nach Plutarchs Quellen[38] von den Annahmen ausgegangen werden, dass ein Gespräch zwischen Hortensius und Cato und die anschließende Heirat zwischen ersterem und Marcia stattfand, Cato darüber mit seinem Freund Munatius Rufus sprach, dieser sie in seiner Schrift über Cato festhielt, und dass schließlich P. Clodius Thrasea Paetus auf der Grundlage von Munatius eine Biographie Catos verfasste, die Plutarch in Vorbereitung seines *bios* über Cato Minor las und exzerpierte. In diesem Prozess, der zum für uns greifbaren Bericht über Catos Abtretung seiner Frau an Hortensius führte, lassen sich fünf Interpretations-Situationen unterscheiden[39] – zu deren Umschreibung eine reichliche Dosis Fiktion notwendig sein wird. Dem fiktionalisierenden Impetus sind jedoch Grenzen gesetzt: Die Geschichts-Erfindung entfaltet sich innerhalb des Rahmens, der gesetzt ist durch die Regeln von Männerbeziehungen, Freundschaften, Heiraten, Erwartungen an Ehefrauen und Rechtsstatus von Eheleuten und *patres familias* in der römischen Gesellschaft der Spätrepublik, soweit diese uns bekannt sind: Das Experiment hält sich an das Kriterium des Möglichen und richtet sich auf Wahrscheinlichkeit hin aus.

---

36 Plut. *Cat.Mi.* 25.2: ἐπράχθη δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς ἱστορεῖ Θρασέας, εἰς Μουνάτιον, ἄνδρα Κάτωνος ἑταῖρον καὶ συμβιωτήν, ἀναφέρων τὴν πίστιν.

37 Ich entleihe mir den Begriff bei Milo/Boureau 1991 und lasse mich durch Daniel Milos Bemerkungen zur „experience pour voir" inspirieren, einem „Experiment, um zu sehen, was geschieht", das er einer (medizinischen) Publikation von Claude Bernard entnimmt: „Ces sortes d'expériences de tâtonnement, qui sont extrêmement fréquentes en physiologie, en pathologie et en thérapeutique, à cause de l'état arriéré de ces sciences, pourraient être appelées des *expériences pour voir*, parce qu'elles sont destinées à faire surgir une première observation imprévue et indéterminée d'avance, mais dont l'apparition pourra suggérer une ideé expérimentale et ouvrir une voie de recherche" (zitiert in Milo 1991, 24).

38 Vgl. dazu Geiger 1979 sowie seine Einleitung der italienischen Ausgabe in der „BUR", Geiger 1993, insbesondere 288ff.

39 Ich übergehe dabei die Fragen der Überlieferung von Plutarchs Text bis zu den heute vorliegenden handlichen Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren, die als weitere Interpretationsschritte analysiert werden könnten.

1. Nehmen wir an, dass Hortensius eines schönen Morgens im Jahre 56[40] seinen Freund Cato um ein Gespräch unter vier Augen bittet, das dieser dem hochangesehenen Redner sogleich gewährt: Freundschaften müssen gepflegt werden.[41] Hortensius schlägt Cato eine verwandtschaftliche Verbindung vor, um so ihre Freundschaft für alle ihre Standeskollegen erkennbar zu bekunden und damit zu stärken. Der Redner braucht keine langen Erklärungen: Heiratsallianzen waren beiden Aristokraten als selbstverständliches Mittel der Bestätigung von Freundschaftsverbindungen bewusst. So versteht Cato das Anliegen des Hortensius zunächst und vor allem als Zeichen seiner Zuneigung und seiner Bereitschaft zu weiterer Unterstützung auf der politischen Bühne des Senats, und er freut sich darüber. Auf den Vorschlag, das Vorhaben mit der Scheidung der Porcia von M. Calpurnius Bibulus[42] umzusetzen, reagiert Cato zurückhaltend; er erbittet sich Bedenkzeit, und die beiden Männer gehen auseinander.
2. Cato wendet sich an seinen engen Freund Munatius Rufus, um die Sache zu besprechen:[43] Er legt ihm seine Befürchtung dar, Bibulus könnte die Scheidung von Porcia als Kränkung empfinden, auch wenn das selbstverständlich nicht ein Abbruch ihrer Beziehungen bedeuten würde,[44] aber nach dem erst drei Jahre zurückliegenden schwierigen Konsulat des Schwiegersohnes als Kollege von Caesar möchte er vermeiden, etwas

40 Die Datierungen können nur approximativ sein: das Jahr 56 als Zeitpunkt von Catos Abtretung seiner Frau begründet Flacelière (Plutarchus 1957–83, Bd. 10, 1976, Anm. 1 zu 25.13) unter Berufung auf Ooteghem 1961, 183ff.; Ghilli (Plutarchus 1993, Anm. 137 zu 24.6) geht vom gleichen Jahr aus mit Hinweis auf die drei Kinder, die Cato schon von Marcia hatte (vgl. Lucan. 2.326ff.), mit der sich Cato „non […] tanto più tardi del 60" verheiratet habe (bei Flacelière, Anm. 5 zu 25.1, wird 62 als wahrscheinliches Jahr für die Scheidung Catos von Atilia und seine Heirat mit Marcia genannt). Geiger 1979, 56 geht aus vom Jahr 60 für die erste Heirat Catos mit Marcia und von der Scheidung „after 56".

41 Zu den Freundschaften unter Männern, die selbstverständlich politische und persönliche Verbindungen waren – die Unterscheidung ist modern und ich vermute, dass sie von einem Angehörigen der Senatsaristokratie in der Spätrepublik gar nicht verstanden worden wäre – vgl. Späth 1997.

42 Porcia war die Tochter Catos mit Atilia (daneben ging aus dieser Ehe auch der Sohn M. Porcius Cato hervor); sie war mit Bibulus, dem Kollegen Caesars im Konsulat von 59, verheiratet.

43 Diese zweite Etappe meiner Geschichts-Erzählung ist ohne textuelle Grundlage erfunden – aber sie verstößt nicht gegen das Vorstellbare: Geiger betont „Munatius' status being apparently not only a confidant of Cato but also on excellent terms with the women of his household", sodass es „quite possible" sei, „that he had a role to play in the transactions between Cato and Hortensius as well. Either as a participant or merely an eyewitness, Munatius is our source for this episode" (Geiger 1979, 50).

44 Cicero etwa richtet durchaus auch nach der Scheidung seiner Tochter von Furius Crassipes an diesen Ende 51/anfangs 50 ein Schreiben, um ihn, der als Quästor in Bithynien weilt, mit Ratschlägen für sein Verhalten zu den *publicani* zu versehen (*fam.* 13.9), vgl. auch im Brief *Att.* 12.8.3 (12.9.3 Kasten) vom März 49 den Hinweis auf die Informationen über die Situation in Brindisi, die Cicero von seinem ehemaligen Schwiegersohn erhalten hatte. Zur Scheidung als „Familienstrategie" vgl. Corbier 1991b, Corbier 1991a; zu den rechtlichen Voraussetzungen und Praktiken der Scheidung Treggiari 1991a sowie Kapitel 13, 435–483 in Treggiari 1991b.

zu tun, das auch nur im geringsten Maß als Abwendung interpretiert werden könnte. Gleichwohl aber gibt Cato zu erkennen, er wolle dem Ansinnen des Hortensius entgegenkommen. Um aus diesem Dilemma herauszufinden, stellt sich im Gespräch die Frage, ob dieses Problem nicht am einfachsten mit einer Abtretung von Marcia zu lösen wäre: damit würde Cato nicht Gefahr laufen, irgendeinem Freund gegenüber ein unbeabsichtigtes Zeichen zu setzen. Allerdings vergessen Cato und Munatius im Gespräch nicht, dass die Heirat mit Marcia auch für die Verbindung mit deren Vater, L. Marcius Philippus, wichtig gewesen sei, der jedoch ohnehin konsultiert werden müsse – auch dies brauchte keine Erklärung für die zwei Männer, denn sie wussten selbstverständlich von der Rechtsgewalt des Vaters über die Tochter in einer normalen[45] Ehe.

Nach Konsultation des Philippus, bei der die Präsenz von beiden, des Vaters und geschiedenen Gatten, bei der Verlobung Marcias mit Hortensius vereinbart wurde, um so den Konsens aller drei Männer deutlich zu machen, steht dem Vorhaben nichts mehr im Wege: Die Heirat zwischen Hortensius und Marcia setzt für alle erkennbar ein Zeichen für die engen Freundschaftsbande zwischen Cato und einem der bedeutendsten Redner seiner Zeit.

3. Munatius schreibt – wohl in der zweiten Hälfte der 40er Jahre – „Erinnerungen" an Cato, vermutlich in Form von *Memorabilia*[46]; gehen wir davon aus, dass er darin seinen langjährigen Freund im polemischen Kontext der Diskussionen über die Person Catos nach dessen Suizid in Utica im Jahre 46 verteidigt und gleichzeitig sich, der Gattung entsprechend, als Freund einer vorbildlichen Person in ein gutes Licht rücken will.[47] Muna-

45 Und „normal" war die in der Spätrepublik übliche Ehe *sine in manu conventione*. Zu den Rechtsformen der römischen Ehe vgl. Treggiari 1991b, 16–36; speziell zur Heirat ohne Übergang der Gattin in die Rechtsgewalt des Ehemannes 32–34.

46 Zum Charakter der Schrift meint Geiger, alles, was darüber bekannt sei, deute auf *Memorabilia*, möglicherweise nach dem Vorbild Xenophons, hin (Geiger 1993, 298). Die Datierung ist schwierig: eine plausible Hypothese ist, dass die letzten berichteten Ereignisse mit dem Beginn der Bürgerkriege zusammenfallen und damit ein *terminus post quem* das Jahr 49 ist; Geiger 1993, 292f., weist aber auch darauf hin, dass Munatius' *Memorabilia* nirgendwo in Ciceros Korrespondenz, die verschiedentlich auf die polemischen Schriften um die Person Catos eingehen, erwähnt sind, woraus sich ein sehr viel späterer *terminus post quem* ergäbe. Thomas Frigo erwähnt s.v. „Munatius Rufus"im *DNP* 8, 2000, 471, die „bald nach April 46 abgefasste Lebensbeschreibung Catos", ohne weitere Begründung der Datierung.

47 In *Cat.Mi.* 36.5 wird erwähnt, Munatius habe als Quelle für die giftigste Episode in Caesars *Anti-Cato* gedient, womit er (gemäß Suet. *Caes.* 56.5 im Lager von Munda, im Jahre 45) auf Ciceros *laus Catonis* antwortete (zu den Quellen vgl. die Hinweise von Ghilli in Anm. 538 zu 39.5, in: Plutarchus 1993, 438, sowie von Flacelière, Anm. 1 zu *Caes.* 54.3, in: Plutarchus 1957–83, Bd. 9, 204). Die Position, die damit Munatius nach der möglichen Trennung von Cato zu Beginn des Bürgerkriegs zu einem Gegner seines langjährigen Freundes machen will (Geiger 1993, 294ff.), scheint mir den entscheidenden Punkt zu missachten, dass auch aus durchaus freundlichen *Memorabilia* Informationen zu gewinnen sind, die interpretativ umgewertet werden können. Zudem stellt sich die Frage der Datierung (vgl. vorangehende Anm.): war gegen Ende 46/Anfang 45 die Schrift von Munatius schon publiziert?

tius beschreibt (wenn man mir die Erfindung eines Textes, von dem nichts erhalten ist, zugestehen will) die Episode als Hinweis auf das weitgespannte Freundschaftsnetz des Cato, zu dem so hochgestellte und ehrbare Persönlichkeiten wie Hortensius verwandtschaftliche Verbindung suchten: In seinen *Memorabilia* erwähnt er, wie Hortensius seine Verbindung zu Cato stärken wollte, berichtet von seiner Unterredung mit Cato, das Abwägen der unterschiedlichen Interpretationen, die das Zeichen einer Scheidung der Porcia oder der Marcia nach sich ziehen könnte; das Angebot des Hortensius, die Gattin wieder zurückzugeben, führt er als zusätzlichen Beweis für dessen lautere Absichten an. Er nennt die Übereinkunft mit Marcias Vater und beschließt die Episode mit der für alle beteiligten Männer[48] befriedigenden Entscheidung einer Verheiratung von Marcia mit Hortensius. Er fügt schließlich den Hinweis auf das glückliche Ende der Episode – zu deren Verlauf er Wesentliches beigetragen hatte – ein, auf die Wiederverheiratung Catos mit Marcia, die diesem über die verwandtschaftlichen Verbindungen hinaus erst noch materiellen Gewinn für seine *domus* einbrachten.[49]

4. In der ersten Hälfte der 60er Jahre des 1. Jh. n.Chr. verfasst P. Clodius Thrasea Paetus eine Biographie des Cato und legt dieser, nebst anderen Texten, die *Memorabilia* des Munatius zugrunde; Thrasea ist wie Cato ein Anhänger der *stoa* und versteht seine Schrift über Cato als Ehrerweisung gegenüber einem geistigen Vorfahren, der schon längst zu einem *exemplum* geworden ist[50]: eine Biographie in diesem Kontext ist zugleich politische Stellungnahme im Sinne des Ruhms der unzeitgemäßen Werte der republikanischen Senatsaristokratie und Lehrschrift über gute und vorbildliche Lebensgestaltung, d. h. Philosophie im antiken Sinn der Anweisung zum guten Leben[51]. Seine Lektüre von Munatius wählt aus und erklärt mit Ergänzungen – was von Cato berichtet wird, hat

48 Die Meinung von Marcia findet sich nirgendwo erwähnt; ihr Einverständnis wird wohl vorausgesetzt – auch für sie bedeutet die Verheiratung mit einem weiteren führenden Mitglied der Senatsaristokratie eine gesellschaftliche Anerkennung: Sie fügt dem Prestige ihrer familiären Herkunft und jenem der Ehe mit Cato nun auch noch die Würde der Ehe mit Hortensius hinzu. Vgl. dazu auch *laudatio Turiae* 31–39 (und die entsprechenden Bemerkungen in Thomas 1986, 221f.): die Ehefrau, betrübt über ihre Kinderlosigkeit, bietet dem Gatten an, ihm eine andere Frau zu suchen und eine Heirat zu arrangieren, die Kinder wären dann gleichwohl gemeinsame).

49 Zur Anmerkung 47 kann ergänzt werden: Wenn Caesar, wie bei Plut. *Cat.Mi.* 52.7–8 erwähnt, daraus den Vorwurf an Cato konstruiert, Cato habe seine Frau wie ein Handelsgut zur eigenen Bereicherung behandelt, muss daraus nicht zwingend folgen, bei Munatius sei das in *dieser* Wertung nachzulesen gewesen.

50 Vgl. etwa die zahlreichen Nennungen bei Val. Max.

51 Zum politischen Kontext vgl. Geiger 1979, 71, wo auch die Vermutung geäußert wird, Thrasea könnte sich literarisch betätigt (resp. die Politik auf literarischem Gebiet fortgeführt) haben nach seinem weitgehenden Rückzug aus den Senatsgeschäften – er verließ schon den Senat bei dessen Beschlüssen nach dem Tod von Agrippina minor 59, wurde von Nero im Jahre 63 nicht zur Gratulation für die Geburt der Tochter von Poppaea zugelassen, und nahm offenbar danach nicht mehr an den Sitzungen teil.

seinem (exemplarischen) Status als Inbegriff des *mos maiorum* zu entsprechen. Thrasea berichtet selbstverständlich über das Anliegen des Hortensius, seine Freundschaft in verwandtschaftliche Verbindungen zu knüpfen[52]. Er liest die Episode bei Munatius mit den Anliegen seiner Zeit: Die Aristokraten, die sich noch immer nicht mit der Erhebung der *domus Augusta* über die anderen Häuser abzufinden vermögen, sind zwar verärgert über die Einmischung der *principes* in die Fragen der Nachkommenschaft, die Augustus mit seinen Ehegesetzen zu regeln suchte, doch eigentlich teilen sie die Sorge einer Fortsetzung der römischen *gentes* mit legitimen Nachfahren – und befürchten gleichzeitig, dass eine zu große Nachkommenschaft ihr Familienvermögen gefährdet. Thrasea projiziert diese Überlegungen in die Episode bei Munatius hinein; er demonstriert an den zwei würdigen Figuren Cato und Hortensius[53], wie die *boni* im Sinne Ciceros diese Probleme anzugehen wussten – ohne Intervention eines *princeps*. Hortensius legt er eine Argumentation in den Mund, die ein kleines rhetorisches Kunstwerk ist: um mit einem Gegensatz dessen Plädoyer einzuleiten, konstruiert Thrasea eine δόξα ἀνθρώπων, für die der Vorschlag ἄτοπος sei, und dagegen lässt er Hortensius dann das für die φύσις und das πολιτικόν Richtige darlegen, die kluge Verwendung der Fruchtbarkeit der Ehefrauen bei gleichzeitiger Vermeidung einer zu großen Nachkommenschaft. Die Rückweisung der Scheidung von Porcia erwähnt Thrasea ohne weiteren Kommentar – die Überlegungen Catos in Sachen Freundschaftsverbindungen, von denen Munatius schrieb, stehen nicht im Zentrum seiner Darstellung Catos, für dessen Stilisierung zum philosophischen *exemplum* von alltagspolitischen Zusammenhängen abstrahiert werden muss[54]; aufgrund seiner Kenntnis der polemischen Schriften rund um Cato zieht er es aber vor, nicht Cato selbst das Angebot der Abtretung von Marcia vorbringen zu lassen, sondern schreibt diesen Vorschlag Hortensius zu und beschließt die Episode mit dem Einverständnis des Philippus.

5. Wenige Jahrzehnte später bereitet Plutarch die Redaktion seiner spätrepublikanischen *bioi* vor; er hat schon Material gesammelt aufgrund der Informationen, die ihm seine römischen Freunde zugetragen hatten, und aufgrund eigener Lektüre, etwa der Histo-

52 Diese Zweckbestimmung der Heiraten ist der Senatsaristokratie auch unter Claudius und Nero noch durchaus geläufig, selbst wenn der Zweck ein Zentrum gefunden hat: es geht nicht mehr nur um ein möglichst breites Netz von Allianzen, sondern um Allianzen, die eine möglichst grosse Nähe zur *domus Augusta* garantieren.

53 Der Redner Hortensius war in der zweiten Hälfte des 1. Jh. n.Chr. zum *exemplum* der Redekunst geworden, nicht zuletzt durch den (verlorenen) Dialog Ciceros, dem er den Titel gab, und worin ihm die Rolle zugeschrieben wurde, die Rhetorik zu vertreten, während sich Cicero als Verteidiger der Philosophie inszenierte.

54 Eine Figur kann nur unter der Voraussetzung, dass sie aus ihrer Historizität herausgelöst und gleichsam dekontextualisiert wird, zum *exemplum* werden, vgl. Späth 1998a, 46.

rien des Asinius Pollio, die er breit exzerpierte.[55] In Thraseas Biographie des Cato findet Plutarch eine exzellente Informationsquelle für den römischen Teil seiner Parallelbiographie *Phokion-Cato*:[56] auch er betrachtet die Lebensbeschreibung als Mittel, um seine LeserInnen und ZuhörerInnen mit den guten Taten von Figuren mit guten Charakteren zu bilden.[57] Die Episode der Heirat von Marcia mit Hortensius stellt ihm aber gerade deshalb Probleme: In seinem gesellschaftlichen Zusammenhang und in seiner Zeit hat die Ehe eine ganz andere Funktion als für die römische Senatsaristokratie[58] – er hat kein Verständnis dafür, dass ein prinzipientreuer Held wie Cato seine Ehefrau einem anderen abtritt und sie ein paar Jahre später wieder in sein Haus aufnimmt.[59] So in-

55 Zur gleichzeitigen Vorbereitung der spätrepublikanischen Viten: Pelling 1979 (jetzt in Scardigli 1995, 265–312, durch ein „Postscript" ergänzt [312–318], in dem sich der Autor mit Kritikern seiner Thesen – insbesondere T.W. Hillard und Wolf Steidle – auseinander setzt); vgl. Pelling 1979, 84f., Pelling 1980 sowie zu Asinius Pollio als (direkte oder indirekte) Quelle Plutarchs für die spätrepublikanischen *bioi*.

56 Geiger 1993, 288, bezeichnet Thrasea als „fonte principale"; vgl. Geiger 1979, pss.

57 Nicht nur im vielzitierten Prooem zu *Alex.-Caes.*, sondern gerade auch im *Cat.Mi.* äußert Plutarch, es ginge ihm darum, ein „Bild der Seele" seiner Figur zu zeichnen, und deshalb gehe er auch auf „die kleinen Zeichen, in denen sich der Charakter äußert", ein (24.1); vgl. auch *Cat.Mi.* 37.10, und generell zu den plutarchschen Äusserungen über die Zielsetzung seines biographischen Schreibens unter den neueren Publikationen Duff 1999, 13ff.

58 Strabon (11.9.1) bezeichnet die Episode „alten römischen Brauch": ἱστοροῦσι δὲ περὶ τῶν Ταπύρων ὅτι αὐτοῖς εἴη νόμιμον τὰς γυναῖκας ἐκδιδόναι τὰς γαμετὰς ἑτέροις ἀνδράσιν, ἐπειδὰν ἐξ αὐτῶν ἀνέλωνται δύο ἢ τρία τεκ-να, καθάπερ καὶ Κάτων Ορτησίῳ δεηθέντι ἐξέδωκε τὴν Μαρκίαν ἐφ ἡμῶν κατὰ παλαιὸν Ρωμαίων ἔθος. („Wie über die Tapyrer berichtet wird, war es bei ihnen Sitte, die Ehefrauen zur Heirat mit anderen Männern herauszugeben, nachdem sie ihnen zwei oder drei Kinder geboren hatten, wie bei uns auch Cato dem Hortensius auf dessen Bitte die Marcia abtrat, gemäß altem römischen Brauch").

59 In *Mor.* 144A (*coniugalia praecepta* 41) äußert sich Plutarch sehr kritisch zur Scheidung; vgl. auch *Alc.* 8.6, wo das Gesetz, das einer Frau vorschreibt, persönlich vor dem Archonten zur Einreichung ihrer Scheidung zu erscheinen und das damit dem Gatten die Möglichkeit gibt, „sich wieder mit ihr zu versöhnen und sie zu behalten", zustimmend zitiert wird; in diesem Zusammenhang meint Russell (allerdings ohne genaue Belege anzuführen): „he [scil. Plutarch] disapproves in fact of divorce and second marriages, which he regards as un-Hellenic, a disagreeable feature in Roman *mores*" (Russell 1966, 198; zur Scheidung in Rom vgl. die Hinweise oben, Anm. 44). Vgl. Goessler 1962 sowie den Kommentar von Sarah B. Pomeroy zu den *coniugalia praecepta* und zur *consolatio ad uxorem* (in Pomeroy 1999) zu Plutarchs Auffassung der Ehe als Ort der Harmonie von Körper, Seele und Besitz. Foucault postuliert im dritten Band seiner *Histoire de la sexualité* für die römische Gesellschaft die allmähliche Hinwendung zu einer „neuen Ehemoral" im 1./2. Jh. (Foucault 1984, vgl. ebenso Veyne 1978), die er auch in Plutarchs Schriften zur Ehe liest: eine Aufwertung der wechselseitigen Beziehung zwischen den Gatten, Ergebnis einer zunehmenden „Sorge um sich" unter den Bedingungen der politischen Ordnung des Prinzipats (vgl. u.a. Dixon 1991 für eine kritische Auseinandersetzung damit). Simon Swain akzeptiert die These, stellt aber die Frage, ob so leicht von der römischen Oberschicht auf die „eastern Greek-speaking aristocracies and their local political life" geschlossen werden kann (Swain 1999, Zitat: 89). Cynthia Patterson hingegen stellt die Interpretation von Plutarchs Ehe-Schriften als Zeugnisse neuer Moral in Frage und sieht in ihnen vielmehr eine Sammlung sehr populärer Ratschläge und Gemeinplätze, angereichert durch praktische Lebensphilosophie, „intended for a husband and wife living together on the basis of traditional gender structures and values" (Patterson 1999, Zitat: 137).

terpretiert Plutarch „diesen Teil seines Lebens als problematisch und schwierig wie in einem Drama“[60] und ordnet ihn – entgegen der Chronologie, die sonst im Allgemeinen seine Lebensbeschreibung bestimmt – ein in den Zusammenhang des „Unglücks“, das Cato mit den „Frauen seines Hauses“ hatte. Plutarch kann die Ehe als Mittel der Stärkung von Männer-Freundschaften nicht mehr so selbstverständlich nachvollziehen wie die römischen Interpreten vor ihm, und er erklärt seinem Publikum das Ansinnen des Hortensius nun damit, diesem habe die „innige Freundschaft“ nicht genügt[61], weshalb er eine verwandtschaftliche Verbindung angestrebt habe. In Thraseas Konstruktion der Begründung des Hortensius liest Plutarch eine Bestätigung seiner Schwierigkeiten mit der Episode: Er findet seine Überzeugungen gespiegelt in der δόξα ἀνθρώπων, die als rhetorische Einleitung zu Hortensius' Rede diente, und gerne übernimmt er die legitimatorischen Argumente, mit denen er sich ja nicht identifizieren muss, da er sie als Rede des Hortensius belassen kann. Auch die Begründung des Cato, weshalb er Porcia nicht zur Verfügung stellen wollte, ist für den Mann aus Chaironeia völlig plausibel: es ist „unangebracht“[62], um die Hand einer Frau anzuhalten, die schon verheiratet ist. Als dann Hortensius die Möglichkeit einer Heirat mit Marcia anspricht, ist das in Plutarchs Text Ergebnis eines „Gesinnungswandels“: Hortensius muss gleichsam Mut fassen, um nicht mehr zu „zögern“, das zu „offenbaren“, was er eigentlich im Schilde führte.[63] Die argumentative Funktion des Einbezugs von Philippus bleibt im *bios* die gleiche wie bei Thrasea: Hier bietet sich für Plutarch immerhin die Gelegenheit, zu zeigen, dass Cato die Form wahrte und das Einverständnis seines Schwiegervaters einholte. Ein glückliches Ende kann es in der Interpretation des griechischen Moralisten in diesem Beispiel von Catos „Unglück mit den Frauen“ nicht geben: die Rückkehr der Marcia wird rund 25 Kapitel später erzählt, und dies im Zusammenhang mit der Anschuldigung Caesars, Cato habe seine Frau wie eine Ware zur eigenen Bereicherung verwendet. Plutarch nimmt Cato mit Hilfe eines Verses von Euripides in Schutz – allerdings nur gegen den Vorwurf der Habgier[64], denn: „ob von einem anderen Gesichtspunkt die Dinge rund um diese Ehe nicht schön gehandhabt wurden, muss erwogen werden“.[65]

60 25.1: καθάπερ <γὰρ> ἐν δράματι τῷ βίῳ τοῦτο τὸ μέρος προβληματῶδες γέγονε καὶ ἄπορον.

61 25.4: ἐπιθυμῶν οὖν τῷ Κάτωνι μὴ συνήθης εἶναι μηδ' ἑταῖρος μόνον [...].

62 25.8; wir finden dasselbe Wort, ἄτοπος, das auch schon in der Einleitung zur Bittrede des Hortensius verwendet wurde.

63 Vgl. den Text supra Anm. 34.

64 52.8: Cato der Habgier zu bezichtigen käme derselben Absurdität gleich wie Herakles als feige zu bezeichnen.

65 52.8: εἰ δ' ἄλλῃ πῃ μὴ καλῶς πέπρακται τὰ περὶ τὸν γάμον, ἐπισκεπτέον.

Die fünf hypothetischen Etappen, von denen wir allein das Ergebnis des plutarchschen Textes vorliegen haben, erheben nicht den Anspruch, eine vergangene Wirklichkeit zu *re*konstruieren. Ihre fiktionale Konstruktion will vielmehr ein Beispiel vorlegen, aus dem deutlich wird, wie aus einem Element gesellschaftlicher Wirklichkeit *historische* Wirklichkeit werden kann: Historische Tatsachen werden geschaffen, indem den Elementen der Wirklichkeit Bedeutungen zugeordnet werden.

Die Schaffung von Tatsachen durch Bedeutungszuordnung gilt sowohl für jene, die handeln, indem sie die Zeichen ihrer Gegenwart interpretieren, wie auch für die interpretierende Umsetzung dieses Handelns in einen Text, und schließlich für die Re-Interpretation dieses Textes in späteren Texten: Cato, an den Hortensius mit seiner Bitte herantritt, weiß dieses Ansinnen zu interpretieren als Zeichen, das ihn auf die Tatsache der Freundschaft schließen lässt; Philippus „versteht" die Anfrage um sein Einverständnis mit der Scheidung und Wiederverheiratung der Marcia als Manifestation eines tatsächlichen Respekts seines Schwiegersohnes; die Standesgenossen der drei beteiligten Männer nehmen die Verheiratung der Marcia mit Hortensius zur Kenntnis und sehen darin sicher eine neue Eheverbindung, was sie aber interessiert ist die Tatsache der manifesten Deklaration der Verbindung unter den Beteiligten.[66] Indem Munatius diese Wirklichkeiten interpretierend seine *Memorabilia* schreibt, transformiert er die vergänglichen Wirklichkeiten menschlichen Handelns zu einer dauerhafteren textuellen Wirklichkeit, die offen ist für weitere Interpretationen und gleichsam Ausgangspunkt einer ganzen Kette von Transformationen: jene eines Thrasea, und Thraseas Text interpretiert ein Plutarch. HistorikerInnen sind heute mit der textu-

66 Man mag in diesen Umschreibungen Anspielungen auf die Sprechakt-Theorien erkennen: „How to do Things with Words", überschrieb Austin seine Vorlesungen in Harvard 1955 (Austin 1962), womit er einen der Grundsteine der linguistischen Pragmatik legte. Doch es wäre ein allzu vereinfachendes Verständnis, daraus zu schließen, dass „Worte Dinge tun": nicht die Worte selbst und nicht deren Aktualisierung, sondern ihre Aktualisierung in einer spezifischen Kommunikationssituation mit all ihren Komponenten schaffen Tatsachen – weshalb der „linguistic turn" eben nicht auf simple Formeln wie „die Welt ist Sprache" reduziert werden kann und sich klar zeigt, dass es bei dieser vielbeschworenen Wende eben nicht nur um eine Ausrichtung der Sozialwissenschaften auf die (strukturalistische) Linguistik und ihre Methoden geht (wie dies etwa Chartier 1998, 94 suggeriert, der Linguistik mit Saussure gleichsetzt und selbst die saussureschen Begrifflichkeiten nur sehr approximativ zu fassen vermag, wenn er „le langage" als „un système fermé de signes" bezeichnet – mit Saussure wäre, wenn überhaupt, von *langue* zu sprechen); vielmehr konnte ein *linguistic turn* nur deshalb überhaupt greifen, weil die Linguistik spätestens seit den 1950er Jahren genau jenen Bereich zum Forschungsobjekt konstituierte, den Saussure als *parole* bezeichnete und aufgrund seiner Beliebigkeit als dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen betrachtete. Die Linguistik der zweiten Hälfte des 20. Jh. wendet sich der Sprache *in ihrem gesellschaftlichen Kontext* zu und untersucht sie als *soziale Praxis* – auch aus diesem Grund scheint mir Ute Daniels Konstruktion eines Gegensatzes zwischen textbezogenen Forschungsansätzen und gesellschaftlicher Praxis (supra, Anm. 11) unhaltbar; ganz allgemein lassen manche Kommentare von HistorikerInnen zum „linguistic turn" eine höchst oberflächliche Kenntnis aktueller Sprachwissenschaft erkennen.

ellen Wirklichkeit von Plutarchs *bios* des Cato konfrontiert, die einzig für uns greifbar ist, und interpretieren diese erneut. Das ist die Ausgangslage für die Reflexion darüber, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, mit der sich historische Arbeit im Allgemeinen und geschlechtergeschichtliche Forschung im Speziellen auseinander setzt, und welche Wirklichkeit aus dieser Arbeit hervorgehen kann.

3. THEORIENBASTELN I: GEERTZ & CO.

Ein erster Schritt in dieser Reflexion muss die genauere Erläuterung dessen sein, wie „Bedeutungen" zugewiesen, d. h. Interpretationen vollzogen werden im Prozess gesellschaftlichen Handelns, das sich in den ersten zwei Etappen des vorgelegten Beispiels skizziert findet und wozu auch die Umsetzung in die „textuelle Wirklichkeit' der dritten Etappe gehört. Handeln habe ich dabei, zugespitzt formuliert, als eine Produktion von Zeichen umschrieben, für die die Interpretation vorangehender Zeichen Voraussetzung ist und die wiederum zu interpretieren sind. Mit dieser Auffassung stütze ich mich auf Arbeiten von vorwiegend nordamerikanischen Ethnologen, deren Ansätze vereinfachend mit dem Schlagwort *symbolic anthropology* bezeichnet werden können und die in der kritischen Reflexion ihrer Arbeit, der Ethnographie[67], postulieren, dass „das Empirische", das konkrete Tun von Menschen, „nicht als solches erkennbar, sondern nur in seinen kulturell relevanten Bedeutungen zu erfassen ist".[68] Die „Fakten" der Ethnographie sind in dieser Perspektive, wie Clifford Geertz darlegt, die „Auslegung davon [...], wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen."[69]

Für die Handelnden selbst allerdings gehört die Interpretation der Bedeutung des Handelns zum Handeln selbst, zu einer kulturellen Normalität; die Untersuchung einer Kultur besteht folglich in der Frage nach den Eigenarten dieser Normalität.[70] Denn Interpretationen sind nicht beliebig, sie folgen bestimmten Regeln: Auf dieser Grundlage bezeichnet Marshall Sahlins „Ereignisse" nicht einfach als „etwas, das in der Welt geschieht", sondern definiert sie als eine Relation zwischen einem bestimmten Phänomen und einem gegebenen

---

67 Vgl. Geertz 1987c, 10: „In der Ethnologie – wie überhaupt in der Sozialanthropologie – ist Ethnographie das, was die Praktiker tun." Ich übernehme im Folgenden die Übersetzungskonvention, die den englischen Begriff der „anthropology" mit „Ethnologie" wiedergibt; „symbolic anthropology" müsste damit als „Ethnologie der Symbole" oder besser: „Ethnologie der Deutungen" ausgedeutscht werden.

68 Sahlins 1985, x; vgl. dazu das erste Kapitel, „Supplement to the Voyage of Cook; or, *le calcul sauvage*", 1–31.

69 Geertz 1987c, 14.

70 Geertz 1987c, 21; vgl. auch Geertz 1987a, 292f.

symbolischen System,[71] das Sahlins auch „kulturelles Schema“ oder „Struktur“ oder „Kategorien“ nennt. Die gesellschaftliche Erfahrung muss deshalb verstanden werden als Aneignung bestimmter Gegebenheiten mittels einer „Klassifikation“, die durch die historisch gegebenen kulturellen Kategorien und Konzepte vorgegeben ist, und genauso ist menschliches Handeln die Anwendung dieses kulturellen Schemas auf die Welt.[72] Allerdings definiert Sahlins jede Anwendung, jedes Handeln als ein „Risiko für die Kategorien“[73] – und darin scheint mir die wesentliche Leistung dieser theoretischen Überlegungen zu liegen: Sie ersetzen den viel diskutierten vermeintlichen Gegensatz zwischen „Struktur“ und „Ereignis“ durch eine wechselseitige Relation, indem sie jede Praxis als Infragestellung des kulturellen Schemas verstehen; das symbolische System findet Anwendung in der sozialen Praxis und verändert sich zugleich durch diese Aktualisierung.[74]

Wenn HistorikerInnen nun an eine Gesellschaft der Vergangenheit die Frage nach den Vorstellungen über Identitäten und Normen der Geschlechter stellen, so richtet sich diese Frage auf die Symbolsysteme und deren Anwendung im Alltag der Menschen dieser Gesellschaft. Eine Annäherung an mögliche Antworten kann nur die Beschreibung sein – um die gesellschaftliche Definition der Geschlechter in einer bestimmten Kultur zu untersuchen, ist nicht die „reduktionistische Frage nach dem ‚Warum‘“ zu stellen, denn diese ist „irrelevant gegenüber der weiterreichenden nach dem ‚Wie‘, den Strukturen, Funktionen, Mechanismen, Formen, Inhalten, Bedeutungen der Geschlechter-Asymmetrien“.[75] Was

71 Sahlins 1985, 153: „an event is not just a happening in the world; it is a *relation* between a happening and a given symbolic system“ (Hervorhebung im Text).

72 Sahlins 1985, 145ff.

73 Sahlin erklärt das „Risiko für die Kategorien im Handeln“ mit einer „doppelten Kontingenz“: das gesellschaftliche Handeln ist die Aneignung des Wahrgenommen vermittels allgemeiner Konzepte und zugleich die Re-Evaluation dieser konventionellen Konzepte in ihrer Konfrontation mit der Praxis (Sahlins 1985, 145).

74 Vgl. Sahlins 1985, ix, 26–31, 148ff., und öfter: Dies ist das eigentliche Thema, das die Aufsatzsammlung durchzieht und die Überlegungen als klar post-strukturalistische kennzeichnen. Vorwürfe eines „Strukturalismus“, wie sie sich bei bestimmten Kritikern finden, sind deshalb gegenstandslos, beispielsweise bei Jonathan Friedman, „Review Essay: Islands of History ...“, in: History & Theory 26, 1987, 72–99, der Sahlins' Ansätze als „cultural structuralism“, „cultural determinism“ oder als „merging of cultural determinism and history within a broadly structuralist approach“ bezeichnet (S. 72). Bezüglich eines angeblichen „kulturellen Strukturalismus“ müssen Sahlins' Begriffe von „Klassifikation“, „Kategorisierung“ oder „Schema“ in seiner Definition genauer betrachtet werden, nämlich als nicht-fixierte Strukturen, die sich durch die Umsetzung in Praktiken in einem ständigen Veränderungsprozess befinden.

75 Bock 1983, 36. Ich teile deshalb nicht die Meinung von Christoph Ulf, dass „die die Historikerin, den Historiker brennend interessierende Frage“ jene sein müsse, „Woher Kultur stammt bzw. wie sie zustande kommt“, eine Frage auf die, wie er kritisch anmerkt, Geertz „trotz großem rhetorischen Aufwand keine klare Antwort“ gebe (Ulf 2002, 36): ich überlasse die Frage nach den Ursprüngen Carandinis oder Lataczs „Lösung alter Rätsel“ (von höchstem wissenschaftsgeschichtlichem Interesse), oder auch Plutarchs oder Ovids aitiologischen Schriften (von höchstem historischen Interesse als Quellen über *ihre* Zeit), und wende mich, unter dem

Gisela Bock hier für die Geschlechtergeschichte fordert, stimmt überein mit dem methodologischen Postulat von Geertz für die Untersuchung von Kulturen: „Dichte Beschreibung" heißt die zum Schlagwort gewordene Formulierung, an der Christoph Ulf einen Mangel an methodologischer Präzision und die Ablehnung der Suche nach „regelhaftem Verhalten" in einer Kultur kritisiert.[76] In meiner Lektüre von Geertz sehe ich in der „dichten Beschreibung" schlicht die Umschreibung einer Etappe der Forschungsarbeit des Ethnologen, die nicht den Anspruch hat, umfassend eine Methodologie zu entwerfen: Die Ethnographie darf sich nach Geertz nicht damit begnügen, Phänomene rein „photographisch" festzuhalten (was eine „dünne Beschreibung" wäre, die er mit dem bei Gilbert Ryle angeführten Beispiel der Beschreibung eines Augenzwinkerns als „schnell das rechte Augenlid bewegen" erklärt[77]), sie muss vielmehr mit den Phänomenen die ihnen zugeordneten Bedeutungen aufzeichnen. In der konkreten ethnographischen Arbeit geht es darum, die „Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind, [...] zunächst einmal irgendwie [zu] fassen." Und Geertz vergleicht diese Arbeit mit dem „Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von ‚eine Lesart entwickeln'), das [...] nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist."[78]

Damit legt nun Geertz einen Vergleich vor, der, auf die Geschichte übertragen[79], im Zentrum der Debatten um „postmoderne" Geschichtsschreibung steht; manche sehen in der Auffassung, Geschichtsschreibung sei ein Text über die Texte der Vergangenheit, eine

bescheidenen Eingeständnis meiner Unfähigkeit, Ursprünge historisch nachzuweisen, den Fragen nach den gesellschaftlichen Praktiken und ihren Bedingungen in einer bestimmten kulturellen Epoche zu. Foucault stellt der Illusion der Geschichte als Kontinuität mit ihrer Ursprungs- und Zweckbestimmung die „Wirkliche Historie" Nietzsches entgegen: „À l'inverse du monde chrétien, universellement tissé par l'araignée divine [...], le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement ‚la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard'" (Foucault 1971b, 148; das Nietzsche-Zitat bezieht sich auf *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Nietzsche 1956, Bd. 1, 1102: „jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln").

76 Ulf 2002, 37.

77 Geertz 1987c, 10–12 (mit bibliographischen Angaben zu Ryle); die „dichte Beschreibung" der Bewegung des Augenlids wäre im Unterschied dazu, festzuhalten, dass es sich nicht um ein Nervenzucken handelt, dass sich der „Zwinkerer" absichtlich an jemanden richtet, dem er etwas mitteilen will nach bestimmten gesellschaftlich gesetzten Regeln, ohne dass andere davon erfahren.

78 Geertz 1987c, 15. Dass diese „dichte Beschreibung" zu einer Analyse und damit zum „Herausarbeiten von Bedeutungs*strukturen*" (meine Hervorhebung) führt, wird explizit erwähnt; vgl. auch 19 die Umschreibung „Kultur bestehe aus sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen"; hier sehe ich die Verbindung von „dichter Beschreibung" zu den „kulturellen Schemata" von Sahlins und damit zum „regelhaften Verhalten", das Ulf (oben, Anm. 76) zu Recht als Forschungsobjekt herausstellt.

79 Vgl. die kritischen Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Sozialanthropologie in Geertz 1990, wie auch Rosaldo 1990 als Antwort darauf.

radikale Absage an den Wahrheitsanspruch der Geschichte und damit eine eigentliche Zerstörung der Geschichte als Disziplin.[80] Ich teile diese Bedenken nicht und halte am methodologischen Wert der Textmetapher fest; dennoch nuanciere ich heute eigene, vor einem Jahrzehnt formulierte Postulate, die auf eine allzu simple Gleichsetzung von Wirklichkeit und Text hinzielten.[81] Stephen Greenblatt fragt in seiner Untersuchung zur „Erfindung des Fremden" in der Eroberung Amerikas, ob die Schärfe der spanischen Schwerter, die Mikroben europäischer Krankheiten und das Gold, das der Boden der eroberten Länder barg, nicht die „Worte als blosse[n] Deckmantel für Taten und deren physische Folgen" erscheinen lassen; er mag – obwohl „Literaturwissenschaftler und daher solchen Argumenten sowohl von Berufs wegen als aus Neigung eher feindlich gesonnen" – nicht ganz von der Hand weisen, dass „die Gespinste des Diskurses [...] beiseite gefegt gehören, um der Bedeutung des Jahres 1492 und seinen furchtbaren Folgen ungeschminkt ins Auge zu sehen: Schwerter und Kugeln dringen in nacktes Fleisch ein, Bakterien und Viren raffen Körper mit fehlenden Abwehrkräften dahin."[82] Er fügt gleich an, dass Waffenbesitz und „die Entschlossenheit, sie gegen wehrlose Menschen einzusetzen", genauso wie zwar nicht das Gold an sich, aber „die allesverzehrende Gier danach" sehr wohl „eine kulturelle Angelegenheit" sind, „aufs engste mit dem Diskurs verknüpft". Dennoch machen solche Einwände eine Präzisierung notwendig: wenn ich oben verbales und nonverbales Handeln in eins gesetzt und definiert habe als „eine Produktion von Zeichen, für die die Interpretation vorangehender Zeichen Voraussetzung ist und die wiederum zu interpretieren sind", so muss diese Aussage ergänzt werden durch den Hinweis auf die Differenz zwischen sprachlichen Zeichen und jenen Zeichen, die Geertz als „in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben" fasst. Und diese Differenz besteht nicht zuletzt darin, dass bestimmte Zeichen dem Rezipienten keine Auswahl an Interpretationsmöglichkeiten belassen: der Schwerthieb kann ein Faktum schaffen, das dem Betroffenen keine Bedeutungszuweisung mehr erlaubt – hier wird die Unterscheidung der klassische Definition der strukturalistischen Linguistik, die unter dem Oberbegriff des *Zeichens* den *Signifikanten* und das *Signifikat* unterscheidet, das in der konkreten Sprechsituation auf den (extra-sprachlichen) *Referenten* verweist, aufgehoben, und die drei Elemente des linguistischen Zeichens können im „Handeln als Zeichen" ununterscheidbar zusammenfallen.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass auch in diesem Fall die Bedeutungszuweisung für die

---

80 So etwa Arnaldo Momigliano, L'histoire à l'âge des idéologies, in: Le débat 23, 1983, 129–146; Carlo Ginzburg widmet Momigliano einen Aufsatz mit gleicher Stoßrichtung: Montrer et citer. La vérité de l'histoire, in: Le débat 59, 1989, 43–54; vgl. auch die zusammenfassende Darlegung dieser Positionen bei Lorenz 1997, 177–187 („Probleme mit dem Textualismus in der Geschichtswissenschaft").

81 Vgl. supra Anm. 15.

82 Greenblatt 1994, 103f.

Überlebenden, um beim makabren Grenz-Beispiel zu bleiben, grundlegend ist zur Erfassung des Geschehenen und damit ihrer Wirklichkeit. Zu verdeutlichen ist deshalb, dass es in der Konzeptualisierung der Untersuchung einer Kultur als Lektüre eines Textes erstens um einen Vergleich geht[83] und zweitens der Textbegriff erweitert und damit verändert wird, wenn er über das Verbale hinaus auf Handeln in einem allgemeineren Sinn (und nicht nur sprachliches Handeln) Anwendung findet. „Text" bezeichnet dann ein Ensemble von Zeichen, die ihre Bedeutung in der gesellschaftlichen Praxis, die den Text produziert, erhalten. Die spezifisch linguistische Definition des Zeichens jedoch entfällt; sprachliche Zeichen und durch menschliches Tun und Verhalten produzierte Zeichen unterscheiden sich im Spektrum ihrer Interpretationsmöglichkeiten.

Unter dieser Voraussetzung lassen sich die verschiedenen Etappen unseres experimentellen Beispiels als ein Text lesen und dabei die in diesem Text geschaffenen Wirklichkeiten etwas genauer fassen: Das Gespräch zwischen Hortensius und Cato, die Unterredung zwischen Cato und Munatius und schließlich die Verlobung von Marcia und Hortensius sind sprachliche *und* nichtverbale Handlungen, die Zeichen (im modifizierten Sinn) produzieren, und der Handlungsstrang lässt sich fassen als eine Abfolge der Äußerung von Zeichen, denen Bedeutungen zugewiesen werden, bestimmt durch die kulturellen Schemata der beteiligten Akteure. Durch diesen Prozess der Zeichenproduktion und Bedeutungszuweisung werden Wirklichkeiten geschaffen, die wie ein Text betrachtet werden können: ein Text der konstruiert *wird* mit Zeichen und deren Interpretation, ein Text aber auch, der konstruiert *ist*, und deshalb wiederum „gelesen", mit Bedeutungen versehen, interpretiert werden kann – durch Munatius, durch Thrasea und Plutarch. Der unbeteiligte Beobachter, der Handlungen beschreibt, teilt mit den Handlungsbeteiligten die Aktivität der Erfassung und Interpretation von Zeichen, welche zur Konstruktion von Wirklichkeit führt. Als Historiker konstruiere ich deshalb eine historische Wirklichkeit genauso wie die Handlungsbeteiligten ihre gesellschaftliche Wirklichkeit. Dennoch lassen sich diese Prozesse der Wirklichkeits-Konstruktion nicht gleichsetzen: Mit einem Thrasea und einem Plutarch habe ich gemeinsam, dass unsere Interpretationen nicht zum unmittelbaren Handlungsstrang gehören, sie äußern sich nicht „in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens", sondern in den „konventionellen Lautzeichen" der Sprache. Eine entscheidende Differenz in dieser

83 Geertz 1987b, 253, spricht von der „Metaphorik zur Beschreibung der eigenen Tätigkeit" und stellt fest: „Die Untersuchung der Kulturformen findet ihre Parallelen nicht mehr im Sezieren eines Organismus, im Diagnostizieren eines Symptoms, in der Dechiffrierung eines Codes oder im Anordnen eines Systems […], sondern *gleicht eher* dem Durchdringen eines literarischen Textes" (meine Hervorhebung). Es sei nicht bestritten, dass Geertz hier mit dem Hinweis auf literarische Texte die Provokation über die Präzision stellt, genauso wie bei seiner Verwendung des Begriffs von Fiktion als „etwas Hergestelltem" (Geertz 1987c, 23) – und hier teile ich durchaus die Kritik von Ulf 2002, 36.

Gemeinsamkeit besteht aber einerseits in den unterschiedlichen kulturellen Schemata, die zur Anwendung gelangen. Und andererseits nehme ich in Anspruch, dass – wenn auch Thrasea und Plutarch in gewissem Sinn eine „dichte Beschreibung" vornehmen, indem sie keine rein phänomenologische, sondern eine mit Bedeutungen versehene Darstellung verfassen – meine historische Arbeit eine „dichte Beschreibung" als Forschungsetappe vorsieht, deren Sichtweise und Ansätze transparent und damit überprüfbar zu machen sind, und darüber hinaus auf die Analyse ausgerichtet ist, die die Regeln der Interpretation und damit die kulturellen Schemata zu erfassen sucht.

Hier stellt sich allerdings die Frage, auf die ein Sahlins oder Geertz keine Antwort geben können und wollen: Welcher Stellenwert kommt einer „dichten Beschreibung" im Bereich der historischen Forschung zu, die sich ausrichtet auf die Analyse kultureller Muster, hier auf die gesellschaftliche Definition der Geschlechter? Auf dem Umweg über jene wissenschaftlichen Ansätze, deren eigentlicher Forschungsgegenstand die Beziehung zwischen Texten und Bedeutungen ist, d. h. auf dem Umweg über semiologische Texttheorien, hoffe ich zu einigen möglichen Antworten auf diese Frage zu gelangen.

4. THEORIENBASTELN II: KRISTEVA & CO.

In unserem Beispiel schreibt Munatius einen Text, Thrasea liest ihn und schreibt einen zweiten Text, den Plutarch zur Produktion eines dritten Textes liest; diese Abfolge ist jedoch eine – wenn auch durch das Bemühen um Plausibilität kontrollierte – Erfindung, und wir haben festgehalten, dass der einzige konkrete Text, der uns heute zur Verfügung steht, der letztgenannte ist. Das ist die Alltagssituation der Arbeit in der Alten Geschichte: Wenige Texte stehen uns zur Verfügung, und aus diesen Texten begründen wir unsere Forschung. Ganze Generationen von Forscherinnen und Forschern haben Plutarchs *Parallelbiographien* immer wieder neu gelesen, immer wieder neu ihre Lektüre beschrieben. Das erscheint als eine Selbstverständlichkeit, die allerdings ungefragt voraussetzt, dass Texte nicht einfach *Produkt* sind, sondern *Produktivität*; ein Text *hat* nicht eine Bedeutung, sondern die Lektüre ist die *Erarbeitung* von Bedeutungen im Text. Nur so ist erklärbar, dass unablässig und seit Jahrhunderten neue Studien zur beschränkten Zahl antiker Texte vorgelegt werden können.

Voraussetzung für die *Produktivität* von Texten ist ihre „Uneindeutigkeit"; auf dieser Grundlage erst kann in unserem Beispiel der eine die Abtretung der eigenen Gattin als Hinweis auf das hohe gesellschaftliche Prestige des ersten Gatten darstellen, der andere darin den Beweis der vorbildlichen politischen Moral der Beteiligten sehen, der dritte ein Beispiel für das „Unglück mit den Frauen", das der Protagonist erleidet, und können heute GeschlechterforscherInnen Hinweise auf die gesellschaftliche Definition von Männlichkeit

und Weiblichkeit lesen. Diese „Uneindeutigkeit" lässt sich auch als „Vielfalt" verstehen: „Jeder Text wird als Mosaik aus Zitaten konstruiert, jeder Text ist ein In-Sich-Aufnehmen und eine Umformung eines andern Textes"[84]. Julia Kristeva führt uns mit dieser Feststellung mitten in die semiologische Fragestellung zum Text als sprachlicher *Konstruktion*. Roland Barthes präzisiert: „Der Schreibende kann nur eine immer vorhergehende, nie ursprüngliche Gebärde nachahmen; wollte er *sich ausdrücken*, müsste er sich zumindest eingestehen, dass das „Innere", das er zu äussern vorgibt, nichts anderes ist als ein bestehendes Wörterbuch, dessen Wörter sich nur mit andern Wörtern erklären lassen, und dies ohne Ende"[85]. Ein Text kann nicht entstehen ohne andere Texte, ohne das „unendliche Wörterbuch", aus dem sich „das Innere des Schreibenden" zusammensetzt, und damit wird er als zugleich sprachliche und gesellschaftliche Konstruktion in der Geschichte situiert: Als sprachliches Produkt ist er aus dem „Stoff" gemacht, der für eine Gesellschaft Mittel des Kontaktes und der Verständigung ist. Die Sprache als System ist einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Gesellschaft und darin bestimmten Positionen spezifisch, ist eine sozio-historisch konstituierte Materie; der Text besteht aus dieser Materie der Sprache – und verändert sie zugleich mit ihrer Verwendung (vergleichbar mit Sahlins' oben dargelegten Definition des „kulturellen Schemas"). Wenn nun nach der Sprache in ihrem Gebrauch gefragt wird, nach dem Produktionsprozess des Textes, so stellt Barthes fest, dass die Untersuchung der Bedingungen der Schreibpraxis zur Erkenntnis des *„scriptible"* führt, des „Schreibbaren": „Was heute geschrieben (wieder geschrieben) werden kann."[86] Was jedoch „heute" (d. h. in einer gegebenen sozio-historischen Situation) „schreibbar" ist, wird bestimmt nicht nur durch die Sprache als System, sondern ebenso durch die Präsenz von Texten im Moment der Produktion eines Textes. Die einfache Reflexion über die Eigenart des „Stoffs, aus dem die Texte sind", über die Sprache als System, als Kompetenz, als Gebrauch,[87] führt folglich zur Einsicht in den Text als „bestimmten Typus der Bedeutungsproduktion, der einen klar situierten Ort in der Geschichte einnimmt"[88].

Diese geschichtliche Bestimmung des Textes erlaubt es, seine eingangs genannte „Uneindeutigkeit" für die historische Arbeit mit Texten zu nutzen. Ist die Produktion des Textes bedingt durch die Sprache und die Texte, die ihm vorangehen und im Moment seiner Ent-

84 Kristeva 1969, 85.
85 Barthes 1968, 65 (Hervorhebung im Original).
86 Barthes 1970, 10
87 Ich umschreibe vereinfachend mit diesen Unterscheidungen die verschiedenen Aspekte von *langue*, *langage*, *parole*, die als analytische Kategorien nach wie vor wichtig sind, auch wenn heute selbstverständlich ihr Stellenwert als Forschungsobjekte ein wesentlich anderer ist als Saussure ihnen zuordnete (vgl. supra, Anm. 66).
88 Kristeva 1969, 218.

stehung präsent sind, so kann der Begriff des „Textes" nicht reduziert werden auf einen ausschliesslich individuellen „Autor", und ebensowenig auf eine Linie zwischen Sprechenden, entlang derer „Botschaften" verschoben werden (um so „Kommunikation" undifferenziert zu umschreiben): Ein Text erschöpft sich nicht in seiner („horizontalen") kommunikativen Funktion, im sprachlichen Phänomen der geschriebenen oder mündlich geäußerten kommunikativen Kette der Signifikanten; der Text erhält vielmehr eine vertikale Dimension, jene des historischen Dispositivs der Sprache und der Bedeutung schaffenden Praktiken, die in dieser „Linie" der Aussage nicht genannt, aber gleichwohl eingezeichnet ist[89]: Er setzt die Ebene der (grammatikalisch geordneten) kommunikativen Aussage, welche auf direkte Information zielt, in Beziehung zu den vielfältigen vorhergehenden und gleichzeitigen Aussagen. Hier finden wir die *Produktivität* des Textes: Erstens aktualisiert und transformiert er gleichzeitig die Sprache, deren Ordnung gerade durch die Aktualisierung und die damit verbundene Arbeit der Sinnproduktion verändert wird; zweitens greift er andere Texte auf, konstruiert sich als Intertextualität in der Überkreuzung, Neutralisierung, Neuanordnung einer Vielzahl von Texten[90].

Auf der Grundlage dieser Definition lässt sich das Bild eines Textes als „Spinnennetz" fassen, das Barthes entwirft: „*Text* heißt *Gewebe*; während bis heute aber dieses Gewebe immer verstanden wurde als Produkt, als fertiggewobener Schleier, hinter dem, mehr oder weniger versteckt, der Sinn (die Wahrheit) liegt, sehen wir jetzt in diesem Gewebe den generativen Gedanken: der Text wird gemacht, erarbeitet in unaufhörlicher Verschlingung; verloren in diesem Gewebe – in dieser Textur – löst sich das Subjekt auf, wie eine Spinne, die sich selbst auflösen würde in den Konstruktionssekreten ihres Netzes."[91] In den Debatten seit Barthes diese Zeilen schrieb hat sich allerdings gezeigt, dass das Bild des Spinnennetzes umso besser gewählt ist, als sich die Spinne standhaft weigerte, sich selbst aufzulösen: Der angekündigte „Tod des Autors" erwies sich als Falschmeldung – oder als Missverständnis. Darauf wird noch zurückzukommen sein;[92] vorerst ist festzuhalten, dass die provokative metaphorische Todesankündigung Wesentliches dazu beitrug, den Autorenbegriff zu präzisieren – in einem Sinn, der gerade für die historische Lektüre von Interesse ist. Denn wenn der Text Brenn-

---

89 Kristeva 1969, 11.

90 Ich paraphrasiere hier die Definition, die Kristeva 1969, 52 vorschlägt.

91 Barthes 1973, 100f.

92 Ich bin Christoph Ulf dankbar, dass er diesbezüglich auf eine Inkohärenz meiner früheren Arbeiten hinweist (Ulf 2002, 44) und betrachte diese Kritik als begründet. Dennoch ziehe ich, wie ich noch erläutern werde, nicht die exakt gleiche Folgerung: Solange unter „Autor" ein „*autonomes* Subjekt" verstanden wird, kann ich es nicht als Aufgabe historischer Forschung betrachten, „nach dem Autor und seiner Intention zu suchen". Das hindert mich nicht daran, nach „Autorenintentionen" zu fragen, aber unter anderen Voraussetzungen – vgl. infra, Abschnitt 6.

punkt einer Vielfalt von Texten ist, dann kann ein Text nicht einen von einem Subjekt beherrschten einzigen Sinn besitzen. Der Autor im Sinne einer „Instanz des schöpferischen Subjekts als Existenzgrundlage eines Werks und Prinzip seiner Einheit“[93] kann keinen Platz haben im Begriff eines Textes, der selbst eben nicht mehr als Einheit, sondern als Pluralität von Texten betrachtet werden muss.

Für Barthes ist die Definition des Textes als eine Intertextualität ohne Zentrum Ausgangspunkt, um an die Stelle des Autors den Leser zu stellen: Der Ort, wo sich die „Vielfalt der Texte“ versammelt „ist nicht der Autor, wie dies immer gesagt wurde, sondern der Leser“[94]. Doch braucht der Autor zwingend durch den Leser *ersetzt* zu werden? Geht es nicht vielmehr um eine Annäherung der beiden Instanzen? Barthes' Umschreibung des Lesers stimmt weitgehend überein mit seiner Definition des Autors als ein „Wörterbuch“: Der Leser ist nicht „ein unbeflecktes Subjekt, das vor dem Text existiert und davon Gebrauch macht, als handelte es sich um ein Objekt, das demontiert, oder um einen Ort, der eingenommen werden könnte. Dieses ‚Ich‘, das sich dem Text nähert, ist selbst schon eine Vielfalt von Texten [...]“[95]. Der Leser ist in dieser Sichtweise kaum mehr vom Schreibenden unterscheidbar; Lesen ist nicht eine „reaktive Ergänzung“ zum Schreiben, sondern eine „Spracharbeit“, die im „Finden von Sinn“ besteht (und zwar nicht *des* Sinns, sondern einer Pluralität von Sinn). „Finden von Sinn“ heißt „Sinn benennen“. So beschreibt Barthes den „Akt des Lesens“ als „benennen, entnennen, wiederbenennen“.[96] Und in dieser Arbeit in und mit der Sprache fällt *Lesen* mit *Schreiben* zusammen: der Text ist ein „Schreiben von und eine Replik auf einen andern (auf andere) Text(e)“, und *Schreiben* ist so ein *Lesen*, das Produktion geworden ist[97].

Das schreibende Lesen und lesende Schreiben bringt uns an den Ausgangspunkt der Überlegungen zur sprachlichen Konstruktion des Textes zurück: Zur Frage nach der Selbstverständlichkeit der althistorischen Forschungsarbeit, die Texte liest und endlos Texte aus dieser Lektüre zu produzieren weiß. Wenn wir Plutarchs *bios* des jüngeren Cato als einen

93 Die Formulierung („l'instance du sujet créateur, en tant que raison d'être d'une œuvre et principe de son unité“) entlehne ich Foucault 1969, 183, aber sie kann hier durchaus zur Präzisierung von Barthes' Subjektbegriff dienen. Vgl. dazu auch Frank 1983, 196f.

94 Barthes 1968, 66.

95 Barthes 1970, 16.

96 Barthes 1970, 17.

97 Kristeva 1969, 120: „Le texte littéraire s'insère dans l'ensemble des textes: il est une écriture-réplique (fonction ou négation) d'un autre (des autres) texte(s). Par sa manière d'écrire en lisant le corpus littéraire antérieur ou synchronique l'auteur vit dans l'histoire, et la société s'écrit dans le texte. [...] ‚Lire‘ dénote, donc, une participation agressive, une active appropriation de l'autre. ‚Ecrire‘ serait le ‚lire‘ devenu production [...].“

Text lesen, der im skizzierten Sinn Produkt des schreibenden Lesens des Moralisten aus Chaironeia und Produktivität für unsere eigene Lektüre und die daraus entstehenden Texte ist, so können wir auf dieser Grundlage von begründeten Annahmen ausgehen, die für die historische Forschungsarbeit und ihren Zugang zu vergangenen Wirklichkeiten folgenschwer sind: Der Autor Plutarch schreibt in der Sprache seiner Zeit und verarbeitet in sein Schreiben die Texte (seien es Schriftrollen oder Briefe, Wachstäfelchen, Gespräche oder Erinnerungen an weit zurückliegende Lektüren und Beobachtungen), die ihm in seiner historischen Situation zugänglich und zugegangen sind. Als Autor ist er konstituiert durch das „Wörterbuch" seiner Sprache und die Vielfalt dieser Texte. Die Episode, die uns als Beispiel dient, ist genauso wie die Lebensbeschreibung Catos und die Parallelbiographien insgesamt ein Geflecht aus verschiedenen Texten; es ist deshalb notwendig nicht eine Bedeutung, sondern eine Pluralität von Bedeutungen darin angelegt. In unserer Lektüre können wir politische, moralphilosophische, militärische Bedeutungen benennen; wir können die Parallelbiographien aber auch lesen in der geschlechterspezifischen Perspektive auf die gesellschaftliche Definition von „Männlichkeit" und „Weiblichkeit" hin. Denn wenn Cato und Porcia, Marcia und Hortensius als Figuren der Biographie konstruiert werden, so werden sie als Männer und Frauen nach den geschlechterspezifischen Vorstellungen, die den Autor Plutarch bestimmen, ausgestaltet – Plutarch interessiert sich in seiner Erzählung nicht für ihre Männlichkeit und Weiblichkeit, doch diese schreibt sich dennoch in seinen Text ein. Es geht dabei folglich nicht um eine „Bedeutung hinter dem Text", die zu „entdecken" wäre, sondern es geht um eine Arbeit im Text und mit der Materialität, die uns greifbar ist.

An diesen Postulaten mögen manche allerdings bezweifeln, dass eine solche Arbeit ein anderes Ergebnis haben sollte als die einleitend kritisch kommentierten Untersuchungen zu „Plutarchs Meinung über die Frauen": Sind die genannten „Vorstellungen, die den Autor Plutarch bestimmen", nicht schlicht die Vorstellungen des Individuums Plutarch? Die Negation dieser Einwände verlangt nach einer Präzisierung des reichlich diffus gebliebenen Begriffs der „Vielfalt der Texte", die den lesenden Schreiber konstituieren.

5. THEORIENBASTELN III: FOUCAULT

An die Stelle des „Wörterbuchs", das den Schreibenden und Lesenden ausmacht und das mit der Vielfalt der Texte im Moment der Produktion eines neuen Textes darüber bestimmt, was „schreibbar", *scriptible* ist, setze ich den Begriff des „Diskurses". Damit verwende ich zwar den gleichen Signifikanten, aber dennoch nicht das Modewort, mit dem heute jede Aussage am Stammtisch als „Diskurs über ..." bezeichnet wird. Bei Michel Foucault – und

von seiner Diskurstheorie geht meine Verwendung des Konzeptes aus[98] – sind Diskurse Regeln, die beschreiben und bestimmen, was in einer gegebenen historischen Situation erkennbar ist, formuliert und gedacht werden kann und aus welchen Subjektpositionen dies möglich ist; diskursive Regeln stellen bestimmte Konzepte zur Verfügung und geben Richtungen an, an denen sich Handeln orientieren.[99] Die Untersuchung von Diskursen versucht, die Ordnung zu erkennen, die bestimmte Aussagen, Gedanken, Handlungen produziert und andere ausschliesst.

Zugleich erlaubt der Begriff auch, die gewisse Beliebigkeit der Terminologie bei Geertz oder Sahlins in ein deutlicheres Konzept überzuführen: Was bei Geertz die „Regeln" der Bedeutungszuweisungen sind, bei Sahlins die „kulturellen Schemata", „Symbolsysteme", „Kategorien" oder „Strukturen", möchte ich als Diskurs bezeichnen, dessen Regeln den Rahmen der Möglichkeiten zur Interpretation kulturellen Handelns abstecken. Foucaults Diskursbegriff trifft in zweifacher Weise auf Sahlins' „Kategorien" zu: Er erklärt die Mechanismen der oben (Abschnitt 3.) vorgelegten Überlegungen zur Herausbildung von Wirklichkeit durch die Zuweisung von Bedeutungen; und er entspricht exakt dem „risk of categories in action"[100], denn Foucault definiert Diskurs als stetigen Prozess – Diskurse bestimmen nicht nur Erkennen und Reden und Handeln, sie bilden sich gerade in diesen Praktiken heraus und werden durch sie bestimmt.[101]

Was ich nun in diesen ersten zwei Annäherungen an den Diskursbegriff schon andeutete, möchte ich in einem dritten Schritt explizit machen: Einerseits präzisiere ich „Diskurs" in Bezug auf die semiologische „Vielfalt der Texte" als ein Ensemble von Regeln, die den Wahrnehmungshorizont, die Aussage- und Denkmöglichkeiten, die Subjektpositionen – aber darüber hinaus auch die Handlungsperspektiven zu erklären versuchen. Andererseits

98 Ich nehme Bezug auf Foucault 1971a und vor allem auf Foucault 1969, worin er einen Schritt zurücktritt und den Versuch unternimmt, auf seine Untersuchungen zurückzublicken und sich Rechenschaft abzulegen darüber, was die eigentliche Methode seiner Auseinandersetzung mit der Herausbildung eines Begriffs des „Irren" und der Psychologie, mit der Entstehung eines Krankheitsbegriffs und der klinischen Medizin, mit der Genese von Naturlehre, der Philologie und der Ökonomie war (25ff.).

99 Vgl. in Foucault 1969 insbesondere Teil II „Les régularités discursives", und darin insbesondere die Kapitel II bis VI, 44–93.

100 Vgl. supra, Anm. 73 und 74.

101 Vgl. Foucault 1989, 10: „Les pratiques discursives ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent et les maintiennent." Oder auch Foucault 1969, 191f.: „Tout le champ énonciatif est à la fois régulier et en alerte: il est sans sommeil; le moindre énoncé [...] met en œuvre tout le jeu des règles selon lesquelles sont formés son objet, sa modalité, les concepts qu'il utilise et la stratégie dont il fait partie. Ces règles ne sont jamais données dans une formulation, elles les traversent et leur constituent un espace de coexistence; on ne peut donc pas retrouver l'énoncé singulier qui les articulerait pour elles-mêmes."

schlage ich vor, mit „Diskurs" den Rahmen und die Regeln der Bedeutungszuweisungen zu erfassen, die die Grundlage der Ethnologie der Deutungen oder *symbolic anthropology* bildet; Diskurs definiert sich folglich als Praxis kulturellen Handeln, das als durch die diskursiven Regeln bestimmtes und zugleich den Diskurs formierendes Handeln zu verstehen ist. Daraus wird deutlich, dass in meinem Verständnis Diskurs sich nicht auf Sprache und nicht auf sprachliches Handeln beschränkt, sondern die Regeln gesellschaftlich-kulturellen Handelns generell umfasst.

Falls der Leser oder die Leserin mir eine erklärende „égo-histoire"-Digression zugestehen mag, möchte ich gerne dazu ergänzen: Als Historiker habe ich Foucault schon seit meinen ersten Lektüren auf diese Weise gelesen;[102] meine diskursive Bestimmung (oder mit Barthes: das Wörterbuch, das mich als Leser ausmachte) war die eines zwar sprachwissenschaftlich interessierten, aber sich primär als historisch arbeitend verstehenden Subjekts: ein lesendes Subjekt, das sich in seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung in der Überkreuzung und Verknüpfung von linguistischem und historiographischem und feministischem Diskurs konstituierte. Ich stelle heute fest, dass diese Foucault-Lektüre, die auf eine breite Definition des Diskurses als gesellschaftliche Praxis schliesst, weder die einzig mögliche noch jene einer klaren Mehrheit der RezipientInnen ist.[103] Dennoch halte ich am Begriff von Diskurs als Bündel von Regeln der sprachlichen und nicht-sprachlichen Praktiken fest, wie dies in der neueren Geschlechtertheorie etwa Andrea Maihofer oder Isa-

102 Vgl. Späth 1994b, 23f., Späth 1994a, 289ff.

103 Vgl. etwa Deleuze 1986, der zwar sehr wohl feststellt, Foucaults „Archéologie du savoir" (Foucault 1969) betone die „relations discursives entre l'énoncé discursif et le non-discursif"; dennoch postuliert Deleuze: „il [scil. Foucault] ne dit jamais que le non-discursif soit réductible à un énoncé, et soit un résidu ou une illusion" (57). Auf dieser Grundlage entwickelt Deuleuze in seiner Foucault-Lektüre den „Dualismus" der Bereiche des diskursiven „énoncé" und der nicht-diskursiven „visibilité" (vgl. insbesondere das Kapitel „Les strates ou formations historiques: le visible et l'énonçable (savoir)", 55–75). Im Unterschied zu dieser umsichtigen und produktiven Auseinandersetzung mit Foucaults Diskurstheorie behauptet Chartier „la *radicale différence* qui sépare ‚la formalité des pratiques' (pour reprendre une catégorie de Michel de Certeau) et les règles qui organisent la positivité des discours" (Chartier 1998, 141; meine Hervorhebung); seine Foucault-Lektüre ist für mich nicht mehr nachvollziehbar und wird geradezu widersinnig, wenn Diskurs nach Chartier gleichsam nach simplifiziertem marxistischem Modell zum philosophischen „Überbau" über der „Basis" der Praktiken der Französischen Revolution erklärt (142f.) oder mit ‚Ideologie' gleichgesetzt (155) wird. In Ute Daniels Kurzdarstellung der Rezeption des Diskursbegriffs in der Geschichtsforschung bleibt dessen Definition diffus zwischen „Aussagengebäude" (Daniel 1997, 265), worin mit dem Begriff des „Gebäudes" mehr als nur Sprache angedeutet ist, und andererseits der Übersetzung von *„énoncé"* durch „Aussage" (266), was im deutschen Sprachgebrauch ein linguistischer Terminus ist, den Foucault als „performance linguistique" bezeichnet, während er „énoncé" über das linguistische hinausgehend als „modalité d'existence propre à [un] ensemble de signes" definiert (Foucault 1969, 140) – und damit terminologische Verwirrung stiftet … Vgl. aber die differenziertere Darstellung in Daniel 2001, 171f., 356ff.

bell Lorey[104] vertreten, oder wie es 1978 schon Paul Veyne mit seiner launigen Bemerkung forderte: „je rappelle que, chez Foucault, ce mot trompeur de discours n'a *justement* rien à voir avec ce qui est ‚dit' et avec les tartes à la crème de la sémiologie et la linguistique, mais qu'il désigne au contraire ce qui est préconceptuel et non-dit."[105] Ich halte aus drei Gründen daran fest: zum einen ließe sich leicht nachweisen, dass Foucaults Texte sehr wohl diese Lektüre zulassen – ich verzichte hier aus Platzgründen darauf; zweitens ist – und das hoffe ich abschließend zeigen zu können – die vorgeschlagene Definition von Diskurs für die historische Arbeit produktiv. Dies gilt schließlich im Besonderen für die historische Untersuchung der Geschlechterbestimmungen und ihrer Wirklichkeit als gesellschaftliche Praktiken.[106]

Konkretisieren möchte ich dieses Postulat am Beispiel von Plutarchs Darstellung des „Frauentausches" zwischen Cato und Hortensius, der fünften und einzigen auf Textgrundlage beruhenden Etappe des vorgelegten „Experiments".[107] Der Autor Plutarch „kreiert" darin nicht einen Geschlechterdiskurs, denn er schreibt weder über Männlichkeit noch über Weiblichkeit, sondern über den Charakter einer Figur, die er als exemplarische vorführt – und Diskurse lassen sich nicht erfinden. Seine Erzählung jedoch ist geprägt durch die Regeln, die ihn – um die vier „Bündel von Relationen", als die Foucault die Regelhaftigkeit der Diskursformationen beschreibt, aufzugreifen – bestimmte Objekte wahrnehmen lassen (und andere nicht), die ihm bestimmte Konzepte anbieten, ihn zu bestimmten Argumentationsstrategien und Folgerungen hinführen und die seine Subjektposition bestimmen. Einschränkend muss dabei präzisiert werden, dass die folgenden Erläuterungen auf der Grundlage eines einzelnen Textausschnitts nicht mehr als illustrativen Charakter haben können: eine eigentliche Diskursanalyse verlangt nach einer Serialisierung von Aussagen, weil erst in der Reihe Regelhaftigkeit erkennbar wird.

Wenn die Regeln des Diskurses festlegen, was als Objekt wahrgenommen werden kann, so lässt sich als Gegenstand des Geschlechterdiskurses in der Episode um Cato, Marcia und Hortensius, die Plutarch aufgreift, zum einen die Freundschaft zwischen Männern festhalten. Ein zweites und zentrales Objekt ist die Ehe, ein drittes verwandtschaftliche Beziehungen in einem allgemeineren Sinn.

Mit diesen Objekten werden im Text Konzepte aktualisiert: Männerfreundschaften sind

---

104 Vgl. Lorey 1996, insbesondere 143ff., Maihofer 1995, 80ff.

105 Veyne 1978, 52 (Hervorhebung im Text); weshalb die Diskurstheorie doch nicht so weit von den „Binsenwahrheiten" der Semiologie und Linguistik entfernt ist, wie Veyne behauptet, erläutere ich in in Späth 1994b, 23f. und Anm. 83.

106 Zu den engen Beziehungen zwischen der maßgebenden Definition des Geschlechterbegriffs durch Joan Scott und Foucaults Diskursbegriff vgl. Späth 1998b, 10.

107 Supra, 53ff.

persönliche Verbindungen, Beziehung der Liebe, die durch verwandtschaftliche Bindungen bestärkt werden können.[108] Solche Freundschaften haben einen eigenen Wert, ihre positive Beurteilung weist nicht über sie hinaus etwa auf politische Bedeutungen. Das Konzept der Ehe umfasst die harmonische Beziehung zwischen den Ehegatten, die keine außerehelichen sexuellen Beziehungen zulässt und die Scheidung ausschliesst; zugleich ist diese Beziehung nicht anders denn eine hierarchisch geordnete vorstellbar.[109] In der Vorstellung von Verwandtschaft findet sich im Text einerseits die enge Bindung einer Tochter an ihren Vater, der auch nach einer Verheiratung Verantwortung für sie trägt; andererseits besitzen Heiratsverbindungen den Wert der Beziehung unter den Tugendhaften, die so die Kohärenz der ἄξιοι ἄνδρες, der „tugendhaften Männer", in der Bürgergemeinschaft begründen.[110]

Die auf diese Weise konzeptuell bestimmten Objekte der Episode finden sich im Text in Argumentationsstrategien integriert: die skizzierte Vorstellung von Ehe ist die Grundlage für die Begründung, die Plutarch Cato zuschreibt, weshalb er Porcia nicht Hortensius verheiraten will; im Zusammenhang des *bios* präsentiert sich diese Bemerkung durchaus als Bestätigung des exemplarischen Charakters des Helden. Zugleich führt dieses Ehekonzept aber auch zur Einordnung der Abtretung von Marcia unter das „Unglück" Catos mit den Frauen seines Hauses und zur Andeutung, in dieser Ehe könnte etwas nicht gestimmt haben.[111] In Konflikt damit treten die Konzepte von Freundschaft und Verwandtschaft: der Text zeichnet von Cato das Bild eines tugendhaften Freundes des Hortensius – jedoch lässt sich sein „Freundschaftsdienst" mit den Ehevorstellungen nicht vereinbaren.

Fragen wir schließlich nach dem vierten Element, das die Formation des Geschlechterdiskurses ausmacht, nach der Subjektposition und den situativen Bedingungen der diskursiven Praxis, erscheint in der ausgewählten Textstelle zunächst Plutarchs Position als die eines „Wissenden" in Sachen Moral: Er braucht keine Begründung, um festzustellen, dass Cato bezüglich der Frauen seines Hauses von Unglück verfolgt war – er *weiß*, dass es sich um ἀτύχημα (24.4) handelt, und genauso kann er die „Unsittlichkeit" der Atilia, der ersten Gattin Catos, als τὸ αἴσχιστον, „das Schändlichste" beurteilen (24.6). Der Autor des *bios* Catos nimmt die Position des Philosophen im Sinne des Lehrers guten Lebens ein; weiten wir den Blick etwas aus auf die einleitenden Kapitel der Parallelbiographie (*Phoc.* 1–3), so verdeutlicht sich dieses Bild des Schreibenden als Kundigen in Sachen der Tugend, er weiss, was als ἀρετή zu beurteilen ist und was nicht. Das ist Teil der παιδεία, die er für sich in Anspruch nimmt und die er seinem Publikum vermittelt, zugleich als Aristokrat, als Gelehrter,

---

108 Liebe und Verwandtschaft werden explizit genannt, vgl. den Wortlaut von *Cat.Mi.* 25.5–8 supra, Anm. 32–33.

109 Vgl. McNamara 1999, insbesondere 158ff.; weitere Literaturangaben supra, Anm. 59.

110 *Cat.Mi.* 25.6 (supra Anm. 32).

111 *Cat.Mi.* 24.4 und 52.8.

als Mann und als vorbildlicher Gatte in einer vorbildliche Ehe – dieses Bild zeichnet er in anderen Schriften wie den *coniugalia praecepta* oder der *consolatio ad uxorem*.

Führt uns diese Umschreibung der Subjektposition aber nicht schlicht zum Ausgangspunkt der vorliegenden Überlegungen zurück, zu den einleitend in ironisch-kritischem Sinn zitierten Fragen nach dem Autor Plutarch und seinen „Meinungen" und damit zur „Autoren-Intention"?

6. DES AUTORS NEUE KLEIDER: WIRKLICHES GEWEBE

Der Weg, der unsere Schritte des Nachdenkens – wenn ich diesen inklusiven Plural für die Leserin und den Leser verwenden darf, die die Geduld zur lesenden Begleitung bis zu dieser Stelle aufbrachten – vom Geschichtsexperiment über die Diskussion der Textmetapher für kulturelles Handeln und über die Semiologie des Textes als Gewebe bis zum Diskursbegriff lenkte, gelangt hier tatsächlich wieder zum Begriff des Autors. Die Gedankenspiralen jedoch ließen uns eine andere Ebene erreichen: Der Autor Plutarch ist nicht das „autonome Subjekt" im traditionellen Sinn, sondern er nimmt eine diskursiv bestimmte Subjekt*position* ein, die historisch, das heisst durch eine bestimmte kulturelle und gesellschaftliche Situation bestimmt ist. Das „Innere des Autors" ist zum einen, um nochmals an Barthes zu erinnern, ein „Wörterbuch": er schreibt in einer Sprache, auf der Grundlage von Texten und nach den Regeln einer Gattung, die er vorfindet und die er sich aneignet – im Sinne eines „Sich-zu-Eigen-Machens". Doch andererseits lässt sich dieses „Ich", das sich etwas „zu Eigen macht", nicht rein (verbal)sprachlich verstehen; der Autor muss als Individuum verstanden werden, das sich als spezifische Konstellation einer Vielzahl von Diskursen konstituiert.[112]

Wenn Plutarch schreibt, so schreiben sich Diskurse in seinen Text ein: Schreiben als ein Lesen der (sprachlichen und nichtsprachlichen) Texte der Wirklichkeit, das ein „Benennen, Entnennen, Wiederbenennen"[113] und damit eine Zuordnung von Bedeutungen ist, wird bestimmt durch diskursive Regeln. Lesen wir in Plutarchs Texten von männlichen und weiblichen Figuren, so ist deren geschlechterspezifisches Handeln beschrieben nach dem Geschlechterdiskurs seiner Zeit: Er sieht in der Beziehung zwischen Cato und Hortensius

112 Vgl. dazu Späth 1994a, 298 und Anm. 84. Eine übereinstimmende Definition findet sich in der Arbeit von Isabell Lorey, die spezifisch die Prozesse der Subjektivierung und Subjekt-Werdung untersucht: „Jedes Individuum ist mit einem Feld vergleichbar, in dem sich unterschiedliche Diskurse verbinden, überschneiden, kreuzen, verdichten und verknoten. Das Zusammentreffen unterschiedlichster Diskurse bedeutet ein überaus dynamisches Feld, ein dreidimensionales Geflecht, das in seiner einzigartigen Verbindung und Verflechtung von Diskursen ein Individuum ausmacht" (Lorey 1996, 148f.).

113 Supra, 65.

eine Freundschaft als Liebe und Wertschätzung unter tugendhaften Männern, und er erkennt darin nicht Freundschaft als politische Allianz, d. h. nicht die Bedeutung, die in der ersten oder zweiten „Etappe" des fiktiven Beispiels dem Handeln für die direkt Beteiligten zukam, aufgrund einer anderen Diskurskonstellation; für Plutarch *ist* die Abtretung von Marcia durch Cato ein „Unglück" und er kann sie nicht, wie in der „Vierten Etappe" für die Darstellung des Thrasea postuliert, als ein weiteres Beispiel für die exemplarische Moral von Cato lesen.

Nehmen aber wir uns heute Plutarchs Texte zur Lektüre vor, lesen wir sie mit unseren Fragen nach der gesellschaftlichen Definition der Geschlechter, indem wir sie in dieser Perspektive analysieren – auflösen in ihre geschlechterspezifischen Bedeutungselemente, Serialisieren, die im Text eingeschriebene Bedeutung erarbeiten –, so erfassen wir nicht einfach die „Meinung Plutarchs über die Frauen", und genausowenig erfassen wir festgeschriebene „Geschlechter-Rollen"[114]. Das Ergebnis analytischer Arbeit im Text sind Erkenntnisse über die Formation des Geschlechterdiskurses in der historischen Situation der Produktion des untersuchten Textes. Damit aber erfüllt die historische Forschung die Forderung, Wissen über Wirklichkeiten der Vergangenheit zu erarbeiten: Es ist zwar nicht das Wissen über die konkrete gelebte Realität der Menschen einer fernen Epoche, das Ergebnis ist vielmehr die Erkenntnis der diskursiven Wirklichkeit, die Erkenntnis der Bedingungen, unter denen Männer und Frauen ihren Alltag lebten, geprägt von und in Auseinandersetzung mit den diskursiven Festlegungen von Geschlechteridentitäten, die ihr Handeln und die sie zugleich in ihrem Handeln bestimmten.

LITERATURVERZEICHNIS

Achard/Gruenais/Jaulin 1984 = P. Achard, M.-P. Gruenais, D. Jaulin (Hg.), Histoire et linguistique. Actes de la table ronde ‹Langage et Société›, ENS, Paris, 28–30 avril 1983, Paris 1984.

Auroux 1984 = S. Auroux, Constitution du fait en Histoire et en Linguistique, in: Achard/Gruenais/Jaulin 1984, 201–209.

114 Der Rollenbegriff vermag der Komplexität der Geschlechter als gesellschaftlich-historische Kategorie nicht gerecht zu werden: es ist ein statischer Begriff (im Gegensatz zum Begriff des Diskurses, der Praktiken bestimmt und durch Praktiken bestimmt wird), suggeriert Komplementarität und eine Freiheit der „Rollenwahl" und schließt damit die Frage geschlechterspezifischer Machtprozesse aus. Gisela Bock stellte schon 1983 – vielleicht allzu optimistisch – in ihrer Darstellung der Ergebnisse der Debatte um Frauenforschung in den 1970er Jahren fest: „Zu den gängigen Begriffen und Konzepten, die kritisiert und ad acta gelegt worden sind, gehört etwa ‚Rolle', die als ‚Frauenrolle' oder ‚Geschlechtsrolle' meist auf Frauen, aber kaum auf Männer (als Geschlecht) angewandt worden sind" (Bock 1983, 39; vgl. ihre kurze Begründung 39f.)

Austin 1962 = J.L. Austin, How to do Things with Words. The William James Lectures, delivered at Harvard University in 1955, Oxford 1962.

Barthes 1968 = R. Barthes, La mort de l'auteur, in: R. Barthes, Essais critiques IV: Le bruissement de la langue, Paris 1984, 61–67 [Erstpublikation 1968].

Barthes 1970 = R. Barthes, S/Z, Paris 1970.

Barthes 1973 = R. Barthes, Le plaisir du texte, Paris 1973.

Berger/Luckmann 1966 = P.L. Berger, T. Luckmann, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York [1]1966.

Blomqvist 1997 = K. Blomqvist, From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch, in: J.M. Mossman (Hg.), Plutarch and his Intellectual World. Essays on Plutarch, London 1997, 73–97.

Bock 1983 = G. Bock, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: K. Hausen (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1983, 22–60.

Bock 1988 = G. Bock, Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte, in: GG 14 (1988) 364–391.

Castellani 2002 = V. Castellani, Plutarch's "Roman" Women, in: E.N. Ostenfeld (Hg.), Greek Romans and Roman Greeks, Aarhus 2002, 142–155.

Chartier 1998 = R. Chartier, Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude, Paris 1998.

Corbier 1991a = M. Corbier, Constructing Kinship in Rome. Marriage and Divorce, Filiation and Adoption, in: D.I. Kertzer, R.P. Saller (Hg.), The Family in Italy from Antiquity to the Present, New Haven 1991, 127–144.

Corbier 1991b = M. Corbier, Divorce and Adoption as Familial Strategies, in: Rawson 1991, 47–78.

Culham 1990 = P. Culham, Decentering the Text: The Case of Ovid, in: Helios 17 (1990) 161–170.

Daniel 1997 = U. Daniel, Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft, in: GWU 48 (1997) 195–218, 259–278.

Daniel 2001 = U. Daniel, Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt/M. 2001.

Deleuze 1986 = G. Deleuze, Foucault, Paris 1986.

Dettenhofer 2002 = M.H. Dettenhofer, Frauenbilder in Plutarchs *Mulierum virtutes* im Verhältnis zum traditionellen Frauenbild der Griechen, in: Ulf/Rollinger 2002, 417–435.

Dixon 1991 = S. Dixon, The Sentimental Ideal of the Roman Family, in: Rawson 1991, 99–113.

Droysen 1960 = J. Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, Darmstadt [4]1960 [Erstpublikation München – Berlin 1937; hg. von Rudolf Hübner].

Duff 1999 = T. Duff, Plutarch's *Lives*. Exploring Virtue and Vice, Oxford 1999.

Foucault 1969 = M. Foucault, L'archéologie du savoir, Paris 1969.

Foucault 1971a = M. Foucault, L' ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971.

Foucault 1971b = M. Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: M. Foucault, Dits et écrits, Bd. 2: 1954–1988, Paris 1994, 136–156 [Erstpublikation in: Hommage à Jean Hyppolite, Paris 1971, 145–172].

Foucault 1984 = M. Foucault, Histoire de la sexualité, Bd. 3: Le souci de soi, Paris 1984.

Foucault 1989 = M. Foucault, Résumé des cours 1970–1982, Paris 1989.

Frank 1983 = M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/M. 1983.

Geertz 1987a = C. Geertz, „Aus der Perspektive der Eingeborenen". Zum Problem des ethnologischen Verstehens, in: C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 289–309 [Erstpublikation 1977].

Geertz 1987b = C. Geertz, „Deep play": Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 202–260 [Erstpublikation 1972].

Geertz 1987c = C. Geertz, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur, in: C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 7–43 [Erstpublikation 1973].

Geertz 1990 = C. Geertz, History and Anthropology, in: New Literary History 21 (1990) 321–335 [= C. Geertz, Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics, 118–142].

Geiger 1979 = J. Geiger, Munatius Rufus and Thrasea Paetus on Cato the Younger, in: Athenaeum 57 (1979) 48–72.

Geiger 1993 = J. Geiger, Catone: Introduzione, in: Plutarco, Vite parallele: Focione, Catone Uticense, Milano 1993, 273–319.

Goessler 1962 = L. Goessler, Plutarchs Gedanken über die Ehe, Zürich 1962.

Gossman 1990 = L. Gossman, Between History and Literature, Cambridge, Mass. – London 1990.

Greenblatt 1994 = S. Greenblatt, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Darmstadt 1994 [Erstpublikation Marvelous Possessions, Oxford 1991].

Kristeva 1969 = J. Kristeva, Σημειωτικη. Recherches pour une sémanalyse (Extraits), Paris 1969.

Le Corsu 1981 = F. Le Corsu, Plutarque et les femmes dans les *Vies parallèles*, Paris 1981.

Lorenz 1997 = C. Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln 1997.

Lorey 1996 = I. Lorey, Immer Aerger mit dem Subjekt. Theoretische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler, Tübingen 1996.

Lüdtke 1989 = A. Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt/M. – New York 1989.

Lüdtke 2003 = A. Lüdtke, Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs, in: Historische Anthropologie 11, 2003, 2778–295.

Maihofer 1995 = A. Maihofer, Geschlecht Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt/M. 1995.

McNamara 1999 = J.A. McNamara, Gendering Virtue, in: Pomeroy 1999, 151–161.

Milo 1991 = D.S. Milo, Pour une histoire expérimentale, ou le gai savoir, in: Milo/Boureau 1991, 9–55.

Milo/Boureau 1991 = D.S. Milo, A. Boureau (Hg.), Alter Histoire. Essais d'histoire expérimentale, Paris 1991.

Nietzsche 1956 = F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1956 [hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997].

Ooteghem 1961 = J.v. Ooteghem, Lucius Marcius Philippus et sa famille, Bruxelles (Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Cl. des lettres et des sciences morales et politiques et cl. des beaux-arts. Série 2, t. 55, fasc. 3) 1961.

Patterson 1999 = C.B. Patterson, Plutarch's *Advice to the Bride and Groom*: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens, in: Pomeroy 1999, 128–137.

Pelling 1979 = C.B.R. Pelling, Plutarch's Method of Work in Roman Lives., in: JHS 99 (1979) 74–96 [= Scardigli 1995, 265–318 (mit Ergänzung um Postscript)].

Pelling 1980 = C.B.R. Pelling, Plutarch's Adaptation of his Source-Material, in: JHS 100 (1980) 127–141 [= Scardigli 1995, 125–154].

Plutarchus 1957–83 = Plutarque, Vies, gr./fr., 16 Bde., Text, Übers. und Komm.: R. Flacelière, É. Chambry, Paris (Collection des Universités de France), 1957–83.

Plutarchus 1993 = Plutarco, Vite parallele: Focione, Catone Uticense, gr./it., Text: K. Ziegler, Übers.: C. Bearzot, L. Ghilli, Einf.: C. Bearzot, J. Geiger, Komm. C. Bearzot, L. Ghilli, Milano 1993.

Pomata 1983 = G. Pomata, La storia delle donne: una questione di confine, in: N. Trafaglia (Hg.), Il mondo contemporaneo 10/2: Gli strumenti della ricerca. Questioni di metodo, Firenze 1983, 1435–1469 [Auszugsweise deutsche Übers.: Die Geschichte der Frau zwischen Anthropologie und Biologie, in: Feministische Studien 2. Jg., Nr. 2 (1983), 113–127].

Pomeroy 1999 = S.B. Pomeroy (Hg.), Plutarch's *Advice to the Bride and Groom* and *A Consolation to His Wife*, New York 1999.

Rawson 1991 = B. Rawson (Hg.), Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome, New York 1991.

Rosaldo 1990 = R. Rosaldo, Response to Geertz, in: New Literary History 21 (1990) 337–341.

Russell 1966 = D.A. Russell, Plutarch, Alcibiades 1–16, in: PCPA 12 (1966) 37–47 [= Scardigli 1995, 191–208].

Sahlins 1985 = M. Sahlins, Islands of History, Chicago 1985 [dt. Übers.: Inseln der Geschichte, Frankfurt/M.-New York 1992].

Scardigli 1995 = B. Scardigli (Hg.), Essays on Plutarch's Lives, Oxford 1995.

Schmitt Pautel/Späth 2006 = P. Schmitt Pautel, T. Späth, Kategorie Geschlecht und antike Gesellschaften, in: E. Hartmann et al. (Hg.), Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, Stuttgart 2006, im Druck.

Scott 1988 = J.W. Scott, Gender and the Politics of History, New York 1988.

Scott 1999 = J.W. Scott, Some More Reflections on Gender and Politics, in: J.W. Scott, Gender and the Politics of History (Revised Edition), New York 1999, 199–222.

Scott 2001 = J.W. Scott, Millenial Fantasies. The Future of „Gender" in the 21st Century, in: C. Honegger, C. Arni (Hg.), Gender – die Tücken einer Kategorie: Joan W. Scott, Geschichte und Politik, Zürich 2001, 19–37.

Späth 1994a = T. Späth, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt/M.-New York 1994.

Späth 1994b = T. Späth, Texte et Tacite. Proposition d'un modèle du texte historiographique, in: SStor 26 (1994) 3–38.

Späth 1997 = T. Späth, Männerfreundschaften – politische Freundschaften? Männerbeziehungen in

der römischen Aristokratie des Prinzipats, 1. Jh. u. Z., in: W. Erhart, B. Herrmann (Hg.), Wann ist der Mann ein Mann?, Stuttgart 1997, 192–211.

Späth 1998a = T. Späth, Faits de mots et d'images. Les grands hommes de la Rome ancienne, in: traverse 5/1 (1998) 35–56.

Späth 1998b = T. Späth, Politische Entmachtung als Entmännlichung? Texte, Geschlecht und Politik im römischen Prinzipat, in: WerkstattGeschichte 19 (1998) 5–24.

Stadter 1965 = P.A. Stadter, Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the *Mulierum Virtutes*, Cambridge, Mass. 1965.

Stadter 1999 = P.A. Stadter, *Philosophos kai Philandros*: Plutarch's View of Women in the *Moralia* and *Lives*, in: Pomeroy 1999, 173–182.

Swain 1999 = S.C.R. Swain, Plutarch's Moral Program, in: Pomeroy 1999, 85–96.

Thomas 1986 = Y. Thomas, A Rome, pères citoyens et cité des pères (IIe siècle av. J.-C. – IIe siècle ap. J.-C.), in: A. Burguière et al. (Hg.), Histoire de la famille, Band 1: Mondes lointains, Mondes anciens, Paris 1986, 195–229.

Treggiari 1991a = S. Treggiari, Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent was it?, in: Rawson 1991, 31–46.

Treggiari 1991b = S. Treggiari, Roman Marriage: *Iusti coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991.

Ulf 2002 = C. Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang zur Vergangenheit als Herausforderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen und Ethnographie in der Antike, in: Ulf/Rollinger 2002, 32–55.

Ulf/Rollinger 2002 = C. Ulf, R. Rollinger (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck 2002.

Veyne 1978 = P. Veyne, La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain, in: Annales ESC 33 (1978) 35–63.

Vidal-Naquet 1984 = P. Vidal-Naquet, Constitution du fait en Histoire, in: Achard/Gruenais/Jaulin 1984, 191–200.

Wagner-Hasel/Späth 2000 = B. Wagner-Hasel, T. Späth, Neue Fragen an ein altes Thema: Frauen- und Geschlechtergeschichte in den Altertumswissenschaften, in: T. Späth, B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterverhältnisse und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, IX–XXVI.

Walcot 1999 = P. Walcot, Plutarch on Women, in: SO 74 (1999) 163–183.

Wyke 2002 = M. Wyke, The Roman Mistress: Ancient and Modern Representations, Oxford 2002.

Richard Corradini

Augustinus – Begehren als Sprechen des Unterschieds

Similitudo igitur rerum,
quae ad oculos pertinet,
mater est falsitatis.
Augustinus, Soliloquia II, 10

Das Symptom ist die Kehrseite
eines Diskurses
Jacques Lacan, Das Seminar 2

Wovon ich nicht schreiben werde: von Frau und Mann als vordergründigen Objekten in der Sprachwelt des Augustinus, von einer pseudo–historischen Klassifizierung seiner Texte, um ihn als frauenfreundlich oder frauenfeindlich abzustempeln – ein historischer Mythos, der gerne und immer wieder erzählt wird. Wovon ich zu schreiben versuche: vom Sprechen der Unterschiede. Notgedrungen muss das Folgende fragmentarisch bleiben und kann höchstens den Charakter eines Mosaiks beanspruchen. Sich an der Brüchigkeit (auto)biographischer Worte zu orientieren, erlaubt allein Skizzenhaftes – einem Faden zu folgen, der sich mehr und mehr ins Dunkel verliert, Text(ge)schichten, die sich mithilfe einer Archäologie des Wortes keineswegs nahbarer zeigen, sondern höchstens lesbarer – symptomatischer. Die Figur ist dabei nicht nur multidimensional, sondern auch unerforschbar, und vermag daher nichts anderes als Reflexionsprozesse auszulösen.

Und dennoch wurde Augustinus manchmal als der erste moderne Mensch bezeichnet, als einer, der zwischen Antike und Moderne, der alten und der neuen Welt stand,[1] was angesichts der Bedeutung der christlichen Kirche im Afrika des 5. Jahrhunderts nicht ganz von der Hand zu weisen ist. Schon seinen Zeitgenossen galt er als der bekannteste Bischof, seine Reden waren berühmt, seine Briefe wurden in der gesamten lateinischen Welt gelesen, seine Bücher über die christliche Lehre und Rhetorik, in denen er Bildungsgut und Philo-

1 Vgl. dazu die ausgezeichnete Biographie: Brown 1976; vgl. Brown 1972; Markus 1970; Flasch 1980; Archambault 1990; Mader 1991. Aus der Fülle an Literatur, die zu den im Text berührten augustinischen Themen erschienen ist, kann und soll hier nur eine in äußerstem Maße selektive Auswahl zitiert werden; vgl. die systematische Bibliographie bei: www.augustinus.de.

sophie der Antike adaptierte, hatten großen Einfluss.[2] Seine Kontroversen mit religiös–politischen Gruppen wie den Manichäern oder Donatisten prägten die frühe Dogmatik und Kirchengeschichte ebenso wie das soziale Bild der lateinischen Gesellschaft.[3]

Das am meisten gelesene Buch von Augustinus waren die *Confessiones*, jene textuelle Schnittstelle zwischen einer sozialen Repräsentanz und einem völlig verunsicherten Ego, zwischen einer aus der Vergangenheit drängenden gesellschaftlichen Verantwortung und einer in die Zukunft gedehnten Erwartung.[4] An dieser Schnittstelle werden der Wille und die Liebe angesiedelt. Und an dieser Schnittstelle kann die Umkehrung geschehen – die *conversio* – oder sollte man besser von einer *subversio* sprechen?[5] Einer grundsätzlichen, radikalen Umwendung des als Ego verstandenen und so mühsam begriffenen Subjekts? Als der Versuch einer endgültigen Umkehrung des permanenten Misserfolgs? Womit auch die Einheit des Subjekts als Kriterium aufgelöst werden würde, weil es auf ein Größeres, ein Außerhalb bezogen wäre. Eine Identität jenseits der verbalen Oppositionen, der Subjektivierungen von Gegensätzen, der Kategorien aus dem Universum der Sprache, das Augustinus beispielsweise in *De magistro* erkundet hat.

Dabei soll festgehalten werden, dass Augustinus' Aussagen über Frauen bzw. das Geschlechterverhältnis weder originell noch überraschend sind. Man kann in der gesamten spätantiken Literatur Vergleichbares finden.[6] Wirklich brisant werden seine Ausführungen allerdings erst, wenn er die Geschlechterdifferenz zur Begründung theologischer und anthropologischer Konzepte heranzieht. Der folgenden Analyse liegen drei Überlegungen zugrunde: 1. Weiblichkeit erhielt in den augustinischen Texten eine Symbolfunktion und damit eine semantische Verdichtung, die eine Sprache der Differenzen voraussetzt, 2. Weiblichkeit als Symbol ist bei Augustinus eine Transposition, eine Entstellung des Symbols Gesellschaft und 3. Sexualität ist ein Zeichen der Abwesenheit, die eine Sprache des Mangels begleitet. Die Differenz, die sich in den **sexus* eingenistet hat, wird zum Gegenbild einer als ursprünglich gedachten Einheit, einer Umhüllung im Firmament der Vor-Zeichenhaftigkeit, die sich ent-*faltet*. Der **sexus* ist die Metapher des Begehrens und das Symbol der Differenzen, das sich den verschiedenen Codierungen von Geschlecht anbietet. Er wird auf den Ebenen der *Re*–präsentationen von Sex und Geschlecht ebenso sichtbar wie in den

2 Marrou 1981; Gilson 1961; Courcelle 1975; Hadot 1989; Jeck 1994; Mohrmann 1975; O'Meara 1958; Pérez Paoli 1990; Mayer 1998; Hadot/Brenke 1967; Sweeney 1990.

3 Markus 1990; Bourke 1990; Stock 1996, 43–74.

4 Confessionum libri tredecim: sämtliche Texte werden nach den Editionen des Corpus Christianorum, series latina oder des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum zitiert; vgl. Flasch 1993.

5 Morrison 1992; Mayer 1994a; Ferrari 1989; Fredriksen 1986; Matter 1990; Van Fleteren 1990; O'Connell 1969.

6 Siehe zuletzt: Lamberigts 1997; Lamberigts 2000; Seelbach 2002; Müller 2002.

Umschreibungen der angrenzenden Praktiken, wie etwa dem ethischen Diskurs der christlichen *caritas* oder der Dynamik der *episteme*.[7]

Diese Abstraktionen sollen den Kontext bilden, in den die von Augustinus verwendeten Begrifflichkeiten, seine Repräsentationen von Liebe, Geschlecht, Sexualität und Begehren eingeordnet werden sollen. Dabei wird es in diesem Rahmen unmöglich sein, die komplexen dialektischen Verhältnisse von *memoria, intellectus, voluntas* zu erläutern und auf die Konnotationsebenen der in seinen Texten vielfach gespiegelten und als Abbild verstandenen Triaden einzugehen.[8] Hier sollen vor allem die Diskontinuitäten und die Paradoxa skizziert werden, die Augustinus zufolge das Begehren im Subjekt auslösen. In dieser Hinsicht ist das, was uns von Augustinus erhalten ist, tatsächlich „modern", weil es bis heute Interpretationen provoziert.

[Auffaltung und Inszenierung] Was ist in unserem Zusammenhang das Provokante an Augustinus' Denken? Er scheint zunächst erkannt zu haben, dass am Beginn des menschlichen Daseins das Zeichen als das Unterscheidende, Kategorisierende steht, die Sprache des Subjekts, das sich interpretativ (exegetisch) das Universum der Zeichen einverleibt.[9] Damit ist aber ein grundsätzliches Paradoxon verbunden: der Anspruch, die Zeichen zu fordern und sie sich zurechtzulegen, widerspricht dem grundsätzlichen Anspruch, den der Mensch vom Unendlichen her erfährt, ein Angesprochensein. Im augustinischen pessimistischen Menschenbild tritt eine deutliche Differenz zwischen der radikalen Heteronomie des Menschen und der unendliche Ferne Gottes entgegen. Dem Einnehmen und Wahrnehmen subjektiver Positionen im Diskurs widerspricht die Annahme einer semantischen Tiefe, eines Grundes, von dem aus die Zeichen reden, eines Firmaments, in das die Worte geheftet wurden.[10] Dadurch entsteht ein Riss im Selbstbewusstsein, eine *distentio animi*, wie Augustinus schreibt[11] – eine Dialektik, in der es zwar um Abgrenzungen geht, aber nur unter dem Aspekt der Auflösung der Differenzen im als Gott benannten sprachlichen Grund. Differenzen wie etwa die von Frau und Mann – oder sollte man schon von Weiblichem und Männlichem sprechen? – sind in diesem Zeichensystem latent, sie haben weder einen festen Platz noch eine fixierte Aussage.[12] Differenzen sind das notwendig Wahrnehmbare in einem Fluxus von Zeichen, in einem Netz von Gegebenem, Mitgeteiltem, symbolisch Vermitteltem. Das Nichtfestgelegte,

---

7 Vgl. Brechtken 1975.

8 Vgl. dazu Kreuzer 1995; Pelikan 1990; Pintarič 1983.

9 Grundlegend zum Zeichenbegriff bei Augustinus: Mayer 1969; Mayer 1974; Mayer 1994b; vgl. Holl 1963; Jackson 1969; Kahnert 2000.

10 Conf. XIII, 15.

11 Z.B.: Conf. IX, 26. Vgl. Fischer 1998.

12 Corradini 1997, 113–159.

das Arbiträre zwischen Signifikant und Signifikat, die semantische Fluktuation macht das Wesen des Symbolischen aus. Es ist ein autonomes Universum, das nicht allmählich entsteht, sondern da ist, wenn der erste Signifikant, die erste Metapher auftaucht, denn ein Signifikant steht nicht allein, er kann nicht allein stehen, sondern verweist notwendigerweise auf andere Signifikanten – wogegen die Sehnsucht nach dem ersten Wort steht. „Freilich war die Erde in diesem Sinn wüst und leer und ich weiß nicht welch eine Tiefe des Abgrundes, auf der es finster war, weil sie keine Gestalt hatte. Weshalb befahlst du, daß geschrieben würde, daß Finsternis über dem Abgrund war, wenn dieses nicht die Abwesenheit des Lichtes bedeutete? Denn wo wäre Licht, wenn es wäre, wenn es sich nicht erhoben und die Dinge erleuchtet hätte? Wo also das Licht noch nicht war, was war da das Dasein der Finsternis anderes als die Abwesenheit des Lichtes? Finsternis war daher über der Tiefe, weil das Licht nicht darüber war, so wie, wo kein Laut sich hören läßt, Schweigen herrscht. Und was ist, daß dort Schweigen herrscht, anderes, als daß kein Laut hörbar ist?“[13]

Sobald das Symbol auftaucht, gibt es ein Universum von Symbolen.[14] Es existiert keine Vor–Zeit des Symbolischen, keine präexistenten Vorstufen, keine Mittelbarkeit. Die symbolische Ordnung – so klein sie auch in ihrer Relationalität sein mag – impliziert sogleich mit ihrem Auftauchen eine Totalität dessen, was menschlich ist. „Du aber, Herr, der du immer lebst und in dem nichts stirbt, denn vor dem Anfang der Zeiten und vor allem, was Vorzeit genannt werden kann, bist du, Gott und Herr bist du deiner gesamten Schöpfung, und auf festem Grunde ruhen in dir der Urgrund aller an sich unbeständigen Dinge und alles Wandelbaren unwandelbarer Ursprung …“[15] Diese Charakterisierungen des Symbolischen unterstreichen deutlich die Heteronomie, das Ausgesetztsein des Subjektes.

Das grundsätzliche Problem dabei ist also das des doppelten Anspruchs, wie es kurz skizziert wurde. In den *Confessiones* wird beschrieben, wie durch die Hereinnahme des Anspruchs in die Problematik der Differenzierungen eine Spaltung in die Bedürfnisse hineinkommt, die zwar am Ursprung des Subjekts stehen sollen, die aber durch die sprachliche Performanz hindurchmüssen. „Bin ich nicht aus der Kindheit auf dem Wege zu meinem jetzigen Lebensalter in das Knabenalter gelangt, oder besser gesagt: kam es nicht in mich

13 Conf. XII, 3: *Et nimirum haec terra erat invisibilis et inconposita et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi: unde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid aliud quam lucis absentia? Ubi enim lux esset, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando? Ubi ergo lux nondum erat, quid erat adesse tenebras nisi abesse lucem? Super itaque erant tenebrae, quia super lux aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. Et quid est esse ibi silentium nisi sonum ibi non esse?*

14 Lacan 1980, 42ff.

15 Conf. I, 6: *Tu autem, Domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines…*

und folgte meiner Kindheit. Doch jene ist nicht vergangen; wohin sollte sie auch gehen: Und doch war sie nicht mehr. Denn nicht mehr war ich ein unmündiges Kind, sondern ein Knabe, der Sprache kundig. Ich erinnere mich noch daran, und woher ich die Sprache lernte, erfuhr ich nachher. Denn es unterrichteten mich nicht Erwachsene, indem sie mir nach einem bestimmten klar durchdachten Lehrplan Worte mitteilten, wie bald nachher die Buchstaben, sondern ich erlernte es selbst kraft des Geistes, den du, mein Gott, mir gegeben hast, wenn ich mit Seufzen und allerlei Tönen und Gebärden die Gefühle, die mein Herz empfand, ausdrücken wollte, damit man meinem Willen nachkäme; ..."[16]

Doch die sprachliche Performanz hinterlässt die Spur der Undeutlichkeit, sodass am Anfang der Erfahrung des Sprachlichen die Polysemie miteingebettet wird. „... und ich war nicht imstande, alles, was ich wollte, zu äußern, und sprach mir zuvor stillinnerlich die Worte vor im Gedächtnis; benannte man irgendeinen Gegenstand und wandte man sich bei dem Wort danach, so bemerkte ich es und behielt es bei mir, daß das Ding von ihnen benannt werde, welches sie aussprachen, wenn sie es zeigen wollten. Daß man aber dies damit bezweckte, erhellte aus der Bewegung des Körpers, gleichsam die Universalnatursprache für alle Völker; durch das Mienen- und Augenspiel und die Tätigkeit der übrigen Glieder und durch den Klang der Stimme, welcher anzeigt, was die Seele wünscht und begehrt, was sie verwirft und meidet. So begriff ich allmählich die Worte in ihrer mannigfaltigen Bedeutung, in ihrer verschiedenen Stellung und bei ihrem häufigen Gebrauche, welche Dinge die Worte bezeichneten, und sprach durch sie, da meine Mutter sich bereits an diese Ausdrucksweise gewöhnt hatte, meine Wünsche aus. So bin ich mit denen, unter welchen ich lebte, in eine Gemeinschaft hinsichtlich der Bezeichnung der Willensäußerungen getreten und schritt weiter hinein in die Stürme des gesellschaftlichen Lebens, doch noch abhängig von der Autorität der Eltern und vom Willen Erwachsener."[17]

---

16 Conf. I, 8: *Nonne ab infantia huc pergens veni in pueritiam? Vel potius ipsa in me venit et successit infantiae? Nec discessit illa: quo enim abiit? Et tamen iam non erat. Non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram; et memini hoc, et unde loqui didiceram, post adverti. Non enim docebant me maiores homines, praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur,* ... Vgl. Niño 1987, 110ff.

17 Conf. I, 8: ... *nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus. Pensebam memoria: cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle, ex motu corporis aperiebatur, tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum certerorumque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim colligebam measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam. Sic cum his, inter quos eram, voluntatum enuntiandarum signa conmunicavi; et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum, pendens ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum.*

Die Bedürfnisse stehen in einer Abhängigkeit zum Universum der Sprache in der Weise, dass sie durch seine Hilfe eine Übersetzung und damit Differenzierung erfahren. Die Bedürfnisse erscheinen nun auf der Ebene des Willens, des Begehrens. „So wird auch unsere Rede erst durch tönende, aufeinander folgende Zeichen gebildet. Denn die Rede wird zu keinem Ganzen, wenn nicht das einzelne Wort verklungen, wenn es seine Rolle hat hören lassen, damit nun ein anderes ihm folge ... nicht mehr möge meine Seele sich an die Zeichen hängen mit der Glut der Liebe durch die körperlichen Sinne. Denn die Dinge gehen dahin, wohin sie seit dem Entstehen gingen, dem Nichtsein entgegen, und sie zerfleischen die Seele mit verderblichem Begehren, weil sie in dem nur sein will und zu ruhen begehrt, was sie liebt."[18]

Hier liegt eine der zentralen Schnittstellen im augustinischen Denken: aus dem Begehren wird das Unendliche teilweise herausgenommen, es wird quasi säkularisiert und hysterisiert. Das Begehren, der **sexus* wird zu einer sinnlosen Leidenschaft, die der *sapientia* und dem *intellectus* im Weg steht. Die Funktion des Begehrens mit ihrem besitzergreifenden Charakter ist zunächst die Normalität schlechthin, sie ist den Zufällen der Geschichte des Subjekts ausgeliefert – dies bildet den historischen Grundtenor der *Confessiones*. In einer bestimmten Weise inkludiert dies das Trauma – in Augustinus' Fall in Person seiner Mutter Monnica. Das Spiel mit dem Anderen, die Inszenierung des Willens beherrschte Monnica offenbar bis zur Verleugnung. Als Augustinus im Jahr 375 nach Thagaste zurückkehrte, um öffentlich die manichäische Lehre zu verkünden, verbot ihm seine Mutter das Haus. Mehr noch, sie weinte um ihn „mehr, als Mütter Leichname beweinen."[19]

Der direkte Referent des Weinens war zudem nicht er selbst, sondern Gott, der Grund der Sprache. Eine fast unüberbrückbare Spannung wird damit aufgebaut, die – auch rein textuell – nur durch eine permanente Selbstzurücknahme und Selbstbeschuldigung aufrechterhalten werden kann – oder anders formuliert, die Repräsentanz einer Autorität, eines gesellschaftlichen Rollenbildes: das bewegliche, konvertierende Ego, das beschämende Mitleid, die Autorität, die sich um ein unerreichbares Anderes drehen. Jacques Lacan schreibt: „Das Begehren des Menschen gewinnt in der Tat recht einfach Gestalt als Begehren des Anderen, zunächst aber so, daß es lediglich eine subjektive Opazität bewahrt, in der es das Bedürfnis repräsentiert."[20] Und, auf die augustinische Rollenverteilung bezogen, noch

---

18 Conf. IV, 10: *Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud. Laudet te ex illis anima mea, Deus, creator omnium, sed non eis infigatur glutine amore per sensus corporis. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis, quoniam ipso esse vult et requiescere amat in eis, quae amat.* Vgl. Arendt 2003, 29f.; Van Oort 1989; Capps/Dittes 1990; Babcock 1994; Corradini 2001.

19 Conf. III, 11.

20 Lacan 1975, 189; vgl. Kristeva 1990, 92ff.

präziser lesbar: „Gehen wir aus von der Auffassung des Anderen als Ort des Signifikanten. Keine Aussage von Autorität kann hier anders garantiert sein als in ihrem Aussagen selbst, vergeblich würde sie ihre Garantien in einem anderen Signifikanten suchen, der unter keinen Umständen anderswo erscheint als an diesem Ort. Es gibt keine Metasprache, die man sprechen könnte, oder aphoristischer: Es gibt keinen Anderen des Anderen."[21]

Monnicas Bedürfnis, ihren Sohn zu kontrollieren und seine hilflosen Versuche, sich gegen diese Vereinnahmung zu wehren, werden an einer weiteren traumatischen Episode deutlich. 382 verließ Augustinus Afrika, um nach Rom zu reisen, doch Monnica wollte ihn nicht alleine fahren lassen. „Warum aber ich von Karthago nach Rom ging, du wußtest es, Gott, machtest es aber weder mir noch der Mutter kund, die bei meiner Abreise bitterlich weinte und mir bis zum Meer folgte. Ich aber täuschte sie, als sie mich mit Gewalt festhielt, entweder um mich zurückzuhalten oder selbst mit mir zu reisen, und gab vor, bei einem Freund zu bleiben und nicht ohne sie abzufahren, bis ein günstiger Wind die Abfahrt ermögliche ... Und da sie sich weigerte, ohne mich zurückzukehren, überredete ich sie mit Mühe, daß sie in dem unserm Schiff zunächst gelegenen Bauwerk, der Begräbniskapelle des hl. Cyprian, die Nacht verbrächte. In derselben Nacht aber fuhr ich heimlich ab, jene aber blieb zurück in Gebet und Tränen ... Es wehte der Wind, unsere Segel füllten sich und entzogen unseren Augen das Ufer, an dem am Morgen meine Mutter in bitterem Schmerz jammerte und mit Klagen und Seufzen dein Ohr erfüllte, als hättest du ihr Flehen verachtet, da du mich durch meine Gelüste fortreißen würdest, um diesen Gelüsten selbst ein Ende zu machen und meiner Mutter fleischliches Verlangen mit der Geißel gerechten Schmerzes schlugst. In mütterlicher Weise liebte sie, mich immer um sich zu haben, doch viel inniger als andere, und sie wußte nicht, welche Freude du ihr aus meiner Abwesenheit schaffen würdest. Sie wußte es nicht und deshalb weinte und klagte sie, und in jenen Qualen verriet sich in ihr das Erbteil der Eva, wenn sie mit Seufzen suchte, was sie mit Schmerzen geboren."[22]

---

21 Lacan 1975, 188.

22 Conf. V, 8: *Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit, et usque ad mare secuta est. Sed fefelli eam violenter me tenentem, ut aut revocaret aut mecum pergeret, et finxi me amicum nolle deserere, donec vento facto navigaret. Et mentitus sum matri, et illi matri, et evasi; quia et hoc tu dimisisti mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum exsecrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae; qua me abluto siccarentur flumina maternorum oculorum, quibus pro me cotidie tibi rigabat terram sub vultu suo. Et tamen recusanti sine me redire vix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. Sed ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non; mansit orando et flendo. Et quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrimis, nisi ut navigare me non sineres? Sed alte consulens, et exaudiens cardinem desiderii eius, non curasti quod tunc petebat, ut me faceres quod semper petebat. Flavit ventus et implevit vela nostra, et litus subtraxit aspectibus nostris, in quo mane illa insaniebat dolore et querellis et gemitu implebat aures tuas contemnentis ista, cum et me cupiditatibus raperes ad finiendas ipsas cupiditates, et illius car-*

Eine derart massive Inszenierung wird bei Augustinus zweifelsfrei zu einer Änderung in der Repräsentation der Bedürfnisse geführt haben. Das Begehren des Anderen – dies wird in den *Confessiones* deutlich – repräsentiert sich als ein doppeltes: als jenes Begehren, das vom Ich ausgeht und sich auf die Objekte ausdehnt, aber auch als jenes, das den Menschen als Anderen begehren lässt. Damit ist es nie bei sich selbst, bedeutet vielmehr Verlust der Kontrolle, Depositionierung und Zerzerrung. „Oder sollte einer die Kunst besitzen, sich selbst zu erschaffen?"[23] Beinahe angstbesessen wird damit ein Anspruch verteidigt, sich der als konstitutiv gedachten Differenzen zu entledigen. Ist dies zwar grundsätzlich paradox, so lässt sich doch erkennen, dass gerade mit einer solchen Forderung das Begehren in eine epistemologische Funktion eintritt: es wird zum Träger jeglicher Anstrengung nach Wissen, es wird zu einer willensbesetzten Reduktion, einem unbefriedigten Verlangen nach Wissen. In dieser Hinsicht, mit dieser Verschiebung wird die Conversion zur Subversion – mit dem Sprechen über das Sprechen. Warum wählt sich Augustinus in den *Confessiones* Gott zum Gesprächspartner? Lacan würde vielleicht antworten: „Die Frage nach dem Anderen, die zum Subjekt zurückkommt von dort aus, wo es ein Orakel erwartet – in der Form eines Was willst du? –, ist die Frage, die am allerbesten auf den Weg seines eigenen Begehrens führt."[24] Bei der Interpretation der Zeichen bleibt ein uneinholbarer Rest. Die Erfahrung der Differenzen nimmt die Gestalt des Opaken an, das zwar in seiner Struktur aufgedeckt werden muss, das sich aber ständig (in einer Mensch/Gott–Permutation) als Numen/Sakrales in die Uneinholbarkeit entzieht.

Auf dieser abstrakten, sprachlichen Ebene kann das Subjekt sein Begehren anerkennen und ihm Anerkennung verschaffen: es schafft ihm ein Bild, auf dessen Oberfläche (Projektion) es tastend seine Identität sucht. „Wie aber soll ich anrufen ihn, meinen Gott und Herrn? Denn *zu mir hinein rufe ich ihn* ja, wenn ich ihn anrufe. Wie heißt die Stätte, dahin mein Gott komme zu mir, wohin der Gott komme zu mir, der Himmel und Erde gemacht hat?"[25] Was auf dieser Ebene als subversiv erfahren wird, kann (mit dem Instrument des

---

nale desiderium iusto dolorum flagello vapularet. Amabat enim secum praesentiam meam more matrum, sed multis multo amplius; et nesciebat, quid tu illi gaudiorum facturus esses de absentia mea. Nesciebat, ideo flebat et eiulabat, atque illis cruciatibus arguebatur in ea reliquiarium Evae, cum gemitu quaerens quod cum gemitu pepererat. Et tamen post accusationem fallaciarum et crudelitatis meae, conversa rursum ad deprecandum te pro me abiit ad solita, et ego Romam.

23 Conf. I, 6: *An quisquam se faciendi erit artifex?*

24 Lacan 1975, 190. Vgl. Herzog 1984; Kligerman 1957; Herrera 1989; Frend 1987; Beers 1988; Braendle/Neidhardt 1984; Seelbach 2003; Suda 1992; Ruhstorfer 2004.

25 Conf. I, 2: *Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum invocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus, qui fecit caelum et terram?* Vgl. Greisch 2004.

Gesetzes) untersagt werden.[26] „... und worin ahmte ich meinen Herrn nach, wenn auch nur in frevelhafter und verkehrter Weise? War es die Lust, dem Gesetz zuwiderzuhandeln, wenigstens durch Betrug, weil ich mit meinem menschlichen Vermögen die dem Gebundenen mangelnde Freiheit durch strafloses Tun strafbarer Handlungen nicht nachahmen und so ein dunkles Zerrbild deiner Allmacht geben konnte? Es ist jener Knecht, der seinen Herrn verließ, um dem Schatten zu folgen."[27] Conversion und Subversion liegen enger beinander, nur daß in der Conversion die Hysterie (des Bezeichnens), in der Subversion die Differenz (des Bezeichneten) mitschwingt. Die Conversion wird als eine Rückkehr zum ursprünglichen Bild/Abbild-Verhältnis empfunden, von dem einen die Zeit getrennt hat. „Da ich ein Jüngling war, flammte auch in mir die Begierde, mich zu sättigen in höllischen Genüssen, und so gab ich mich in wechselnden und lichtscheuen Liebesgenüssen der Verwilderung preis. Und mein Leib verzehrte sich und ich verfiel vor deinen Augen, während ich mir gefiel und den Menschen zu gefallen strebte."[28]

[Spaltung] Das Geschlecht steht innerhalb der Praxis der Signifikationen. Sexualität bildet eine signifikante Praxis, die nie nur für sich alleine steht. In den augustinischen Texten begegnet sie häufig unter dem Aspekt der sozialen Differenzen. Geschlecht ist einer der Diskurse, über den sich die komplexe spätantike Gesellschaft formieren konnte.[29]

In Texten wie *De ordine* oder *De trinitate* entwickelte Augustinus eine Systematisierung seines Denkens, eine Art Hysterie der Ordnung, in der ein christlicher Diskurs mit dem Anspruch verdichtet wird, eine neue Textur, eine neue Metaphorik, eine neue Sprache zu entwickeln.[30] In dieser symbolistischen Verdichtung erhalten die Signifikanten häufig eine Überbelastung: das Wortfeld des Begehrens wird beispielsweise – obwohl es vordergründig einer Verschiebung, einer Deplatzierung ins Negative nicht entrinnen kann – universalisiert. Einer ähnlichen symbolistischen Verschiebung unterliegt auch die Semantik der Weiblichkeit. Innerhalb der Schöpfungsordnung sind nach Augustinus Frau und Mann gleich, solange sie sich auf den *animus*, die *mens rationalis* (die Seele) beziehen.[31] Erst in Bezug auf die Körper, auf eine Symbolfunktion, nistet sich die Differenz ein. In *De genesi ad litteram*

26 Lacan 1978, 235.

27 Conf. II, 6: ... *et in quo Dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer, faciendo inpune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille servus fugiens dominum suum et consecutus umbram.* Vgl. Conf. XIII, 23.

28 Conf. II, 1: *Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea, et conputrui coram oculis tuis, placens mihi et placere cupiens oculis hominum.*

29 Brown 1990; Foucault 1991b, 301ff.; Miles 1979.

30 Brown 1992.

31 De trinitate libri quindecim XII, 7, 10.

wird diesbezüglich formuliert: „Ob Gott nicht im Zusammenhang mit jenen ersten Werken, die er allesamt zugleich erschuf, auch die menschliche Seele erschaffen habe? Zur gegebenen Zeit wäre sie dann den Gliedern des aus Schlamm geformten Körpers eingehaucht worden; eines Körpers freilich, von dem Gott unter den zugleich begründeten Werken den Gedanken ursächlich erschaffen hatte, nach dem erst der menschliche Körper … zustande kam. Denn richtig verstehen wir das *nach seinem Bilde* nur in bezug auf die Seele, so wie jenes *männlich und weiblich* nur in bezug auf den Körper."[32] Das bedeutet allerdings, dass ein Riss zwischen der äußeren und der inneren Frau besteht, dass die Frau einer grundsätzlichen doppelten Differenz unterliegt: der zum Mann und der zwischen ihrer Seele und ihrem Körper.

Die Entdeckung der Andersartigkeit des anderen Geschlechtes erhält somit einen temporären Aspekt. Das Subjekt tritt damit in die Welt des Symbolischen ein, die sich durch binäre Gegensätze definiert: Frau/Mann; Eltern/Kind; Leben/Tod. Die festgestellte Geschlechterdifferenz beantwortet aber dem Subjekt seine Fragen bezüglich des Unterschieds nicht, d.h. das Symbolische bleibt unvollständig, es erfasst niemals die ganze Realitätserfahrung, es bleibt ein unausgesprochener, weil unaussprechlicher, in die Sprache nicht eingehender Rest, den Lacan das Reale nennt, also das, was sich dem Symbolischen entzieht. „Doch was war ich noch vor jener Zeit, meine Wonne, mein Gott; war ich überhaupt irgendwo oder irgendwer? Denn ich habe niemanden, der mir darüber etwas sagen könnte, weder Vater noch Mutter vermochten es, weder anderer Erfahrung noch meine eigene Erinnerung (klärten mich darüber auf)."[33]

Die Konstatierung einer Differenz innerhalb der Identität Frau/Mann/Mensch bestimmt das Wahrheitskriterium beim Sprechen: diese Nicht-Identität wird durch die fundamentale Differenz innerhalb der Sprache gebildet, dass Geschlechterdifferenz in keinen Diskurs adäquat eingeschrieben werden kann. Der sichtbare Unterschied der Geschlechter, der sich dem Sprechen versagt, mündet in diskursive Bemühungen, die Differenz begreifbar zu machen und sie damit zu verdrängen.[34] Die Stimme der Geschlechterdifferenz hat sich das Subjekt einverleibt, der **sexus* hat sich dem Identitätssprechen, dem Sich-als-Je-

32 De genesi ad litteram libri duodecim VII, 24: *Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus, quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret: cuius corporis in illis simul conditis rebus rationem creasse causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud, quod dictum est „ad imaginem suam", nisi in anima neque illud, quod dictum est „masculum et feminam", nisi in corpore recte intellegimus.* Vgl. Matter 2000.

33 Conf. I, 6: *Quid ante hac etiam, dulcedo mea, Deus meus? Fuine alicubi aut aliquis? Nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt nec aliorum experimentum nec memoria mea.* Vgl. Lacan 1978, 97ff.

34 Vgl. Adorno 1996, bes. 163ff.; 184ff.; Derrida 1999, 31ff.

mand-Aussagen aufgepfropft.[35] Die Wahrnehmungsidentität wird von der Spaltung zum Ort des Anderen durchzogen, sie markiert und verbannt das Andere als Symbolisches, als Ob-jekt.[36] Der **sexus* wird zum Gradmesser im permanenten Ringen zwischen Sein und Nichts, zwischen Da und Fort. Damit wird er in die Strukturlogik der Schöpfungshierarchie eingeschrieben, er wird zu einer logischen (im Sinn von sprachlichen) Komponente des Menschseins, die ihn vom Einen spaltet.[37] Die irreduzible Oppositionierung innerhalb des Humanen – wenn denn der Begriff des Diskurses eine solche Begrenzung, und sei es als sein Spiegelbild, überhaupt zulässt – dieses Herausnehmen hat Verlust zur Folge: das Ich nimmt sich nur mehr als Aus-Gestelltes, Zerstreutes wahr, und es existiert nur im Aufkommen eines Wunsches: sich in- und auswendig zu lernen. Es formiert sich über dem Abgrund der Spaltung, hebt von sich zu sprechen an.

Ist das Symbolische erst einmal installiert, so legt es den geschlechtlichen Körper und das Geschlecht fest, es ordnet dem Subjekt seinen Ort in der Genealogie zu, es bestimmt weitgehend seine Lebenswirklichkeit, die für Lacan durch die Signifikanten determiniert wird. Das gilt auch für die geschlechtliche Identität, für die ja weniger, wie etwa Freud annahm, die Anatomie das Schicksal ist, sondern die weitgehend durch den elterlichen Diskurs, den Diskurs des Anderen, durch das Symbolische bestimmt wird. Das gilt aber nicht nur für den geschlechtlichen Körper, sondern für den Körper im Allgemeinen, der beispielsweise in der *conversio*, unter dem Impuls des Signifikanten, zu einem anderen, nunmehr beschriebenen Körper wird. Das Symbolische, das Sprachliche legt sich nicht nur wie ein Schleier über Vorhandenes, sondern das Vorgegebene, in diesem Falle der Körper, wird in seine Ordnung gezwungen, von ihm konvertiert und subvertiert. Dies bedeutet den Primat des Signifikanten.

Die von Augustinus konstatierten intellektuellen und physischen Differenzen zwischen Frau und Mann, die sexuellen Markierungen, werden nicht nur mit ihren unterschiedlich bewerteten Aufgabenbereichen – die Frau ist die Gehilfin des Mannes – und der materiellen Abhängigkeit der Frau begründet. Die Differenzen sind darüber hinaus ein Symbol für die Funktionsweise des menschlichen Verstandes. Die Theologie der Verinnerlichung, die den nach dem Ewigen strebenden *homo interior* vom auf das Zeitliche orientierten *homo exterior* abhebt, wird zum Spiegelbild einer Ordnung der Dinge. Diese v.a. in *De trinitate* entwickelte Systematisierung menschlicher Befindlichkeiten erhält ihre Tiefenstruktur durch folgende Begründung: Der *homo interior* sollte unablässig nach den ewigen Dingen streben. Das würde aber seine Überlebenschancen empfindlich einschränken. Daher

35 Vgl. Derrida 1998, 292ff.

36 Lacan 1978, 104ff.; Derrida 1976.

37 De civitate Dei libri viginti duo XIII, 13; De libero arbitrio II, 52–54.

kommt es zu einer Abspaltung, einer Entfremdung. Anders formuliert: der soziale Raum, in dem sich der Mensch aufhält, wird als einer verstanden, der nur mit Kompromissen und mit der Kontrolle des individuellen Ego bewohnbar ist. Folgenschwer ist in dieser Anthropologie allerdings die Verbindung von Weiblichkeit, Zeitlichkeit und *homo exterior*. Die prinzipielle geistige Gleichwertigkeit der Frau hat dabei auf ihre körperliche Existenz kaum Einfluss. Sie bleibt innerhalb der anthropologischen Ordnung auf bestimmte Rollenbilder beschränkt – die Gehilfin, die Ehefrau, v. a. die Gebärerin.[38]

Damit ist zunächst die gesellschaftliche Funktion der Frau charakterisiert.[39] Die Geschlechterdifferenz wird darüber hinaus zum Symbol für die Aufgabenteilung im Verstand. Steht der Mann für *intellectus, sapientia, ratio*, so symbolisiert die Frau die *anima*, die zwischen Körper und Geist vermittelt, oder das Fleisch.[40] Die Frau wird damit zum prinzipiell Anderen. „Wir sehen, … wie in der menschlichen Seele etwas ist, das durch Urteil und Überlegung herrscht, ein anderes, das sich unterwirft, um zu gehorchen, so sehen wir auch in der sinnlichen Welt die Frau dem Mann unterworfen, die zwar bezüglich des Geistes dieselbe Beschaffenheit der vernünftigen Erkenntnis besäße, aber durch das weibliche Geschlecht dem männlichen Geschlecht in derselben Weise unterworfen sein sollte, wie der Trieb zum Handeln sich unterwirft, um von der Vernunft des Geistes die Erkenntnis des richtigen Handelns zu empfangen."[41] Dies ist allerdings nur vor einer Differenzierung in der augustinischen Symbolsprache zu sehen: Weiblich-Sein und Männlich-Sein müssen von Frau und Mann abgelöst werden. Der Symbolcharakter des Weiblichen zeigt, dass es sich dabei nicht nur um eine bloße Geschlechtscharakteristik handelt. Weiblichkeit steht für eine bestimmte geistige Disposition. In *De vera religione* schreibt er beispielsweise: „Haben doch auch (christliche) Frauen etwas Männliches an sich, womit sie die weiblichen Lüste unterjochen, Christus dienen und die Begierde beherrschen."[42]

---

38 De ordine libri duo I, 31; vgl. Müller 2003; Alexander 1974, 201ff.; Børresen 2000; Lawless 2003; Bussmann 1991.

39 Zu dieser Fragestellung vgl. grundlegend: Børresen 1981; Børresen 1994; Van Bavel 1989; Clark 1996; Brown 1983; Brown 1990 (dt. Brown 1991); Miles 1992; Power 1995; Ruether/McLaughlin 1979; Bauerschmidt 1994; Ruether 1983; Soennecken 1993; Kiska 1999; Hunter 2002; Weaver/Laporte 1981; Hugo 1969.

40 De gen. ad litt. II, 12; vgl. Lachs 1994, bes. 39ff., 114ff.

41 Conf. XIII, 32: … *videmus umidam usquequaque naturam piscibus et beluis et altibus fecundatam, quod aeris corpulentia, quae volatus avium portat, aquarum exhalatione concrescit. Videmus terrenis animalibus faciem terrae decorari, hominemque ad imaginem et similitudinem tuam, cunctis inrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intellegentiae virtute, praeponi; et quemadmodum in eius anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud, quod subditur ut obtemperet, sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationabilis intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actiones ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam videmus haec et singula bona et omnia bona valde.*

42 De vera religione 41, 78: *Hoc et feminis praecipi potest non maritali, sed fraterno iure, quo iure in Christo nec ma-*

Die Konzentration auf die Innerlichkeit birgt für die Frau wesentlich größere Probleme, steht sie doch ihrer primären sozialen Bestimmung entgegen. Die größtmögliche Annäherung an das männliche Niveau, die eine Frau erzielen kann, erreicht die gottgeweihte Jungfrau.[43] Die asketische Frau geht damit nicht nur an die Grenzen menschlicher Erkenntnis, sondern auch an die zwischen Mann und Frau. Unschwer lässt sich darin ein hohes Potenzial an Sozialdisziplinierung erkennen. Die Frau ist, wie in *De opere monachorum* ausgeführt wird, weder so vernünftig noch so selbstbeherrscht wie der Mann, und bedarf daher ständiger Kontrolle.[44] Nur wenn sie sich in die hierarchische Ordnung der Dinge einfügt, kann sie ihren Rollenbildern entsprechen. Auch die gesellschaftsutopische Idee der Auferstehung bleibt einer sozialen Ordnung verpflichtet: Augustinus verwehrt sich explizit gegen die Annahme, dass die Frauen nach der Auferstehung in Männer verwandelt werden würden. In *De civitate Dei* schreibt er: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur. Begattung freilich und Geburt wird es dann nicht mehr geben. Die weiblichen Glieder werden dann nicht mehr dem alten Zweck angepaßt sein, sondern der neuen Zier, und nicht mehr die Begehrlichkeit des Betrachters reizen, die ja nicht mehr existiert."[45] Und dennoch ist nur vor dem Hintergrund einer Auflösung der Differenzen die Wiedererlangung der Identität des *animus* denkbar. „Obwohl das, was man sich innerlich nur unter dem einen Verstand des Menschen vorstellt, äußerlich bei zwei Menschen verschiedenen Geschlechts leiblich gebildet ist, wird trotzdem auch die Frau, weil sie dem Leib nach weiblich ist, erneuert im Geist ihres Verstandes in der Kenntnis Gottes nach dem Bild dessen, der sie erschaffen hat, denn in diesem Bild existiert kein Männlich oder Weiblich."[46] Ähnlich in *De trinitate*: „Denn weil die Frauen dort nach dem Bild Gottes erneuert werden, wo es kein Geschlecht gibt, so ist dort der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen, wo es kein Geschlecht gibt, das heißt im Sinne des Geistes.";[47] und in den *Confessiones*: „Denn du

---

sculus nec femina sumus. Habent enim et illae virile quiddam, unde femineas subiugent voluptates, unde Christo serviant et imperent cupiditati.

43 De sancta virginitate liber unus; De bono coniugali 14; 30. Vgl. Ruether 1974; Brown 1985; Cooper 1996; Hunter 1994; Hunter 2003; Müller 2003; Reynolds 1994, 241–311; Solignac 1972.

44 De opere monachorum liber unus 32, 40.

45 De civ. Dei XXII, 17: *Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu inmunis erit; erunt tamen membra feminea non adcommodata usui veteri, sed decori novo, quo non adliciatur adspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione quod fecit.* Vgl. Seelbach 2002.

46 De gen. ad litt. III, 22: *Itaque quamvis hoc in duobus hominibus diversi sexus exterius secundum corpus figuratum sit, quod etiam in una hominis interius mente intellegitur, tamen et femina, quia corpore femina est, renovatur etiam ipsa in spiritu mentis suae in agnitionem Dei secundum imaginem eius, qui creavit, ubi non est masculus et femina.* Vgl. Gal 3, 28.

47 De trin. XII, 7, 12: *Sed quia ibi renovantur ad imaginem Dei ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae.* Vgl. Meconi 2000; Rogers 1999.

schufest den Menschen als Mann und Frau in derselben Weise in deiner geistlichen Gnade, wo nach dem leiblichen Geschlecht weder Mann noch Frau, Jude noch Grieche, Knecht noch Freier sind."[48]

[Entfremdung und Projektion] Augustinus ist hier nicht allein geblieben. Weiblichkeit ist ein manifest gewordenes Symbol für die Bedrohung, ein bis ins Obsessive gesteigertes Dispositiv: der Frauenkörper bleibt aufs engste mit Begierlichkeit verbunden, er wird hysterisiert, mit Technologien der Macht überschüttet.[49] Er wird im christlichen Moraldiskurs keineswegs geleugnet oder wegretouchiert – es wird auf ihn zugegriffen, er wird mit Differenzierungen überhäuft, er wird in soziale Ordnungen gepresst, er wird einer Ökonomie der Erlösung einverleibt. Die Frau wird verschleiert, um sie sichtbar zu machen, um sie in ihrer Differenz aufzudecken. „Weil sie [die Frau] aber durch ihr körperliches Geschlecht vom Mann verschieden ist, konnte ordnungsgemäß durch ihre körperliche Verschleierung jener Teil des Verstandes versinnbildlicht werden, der zur Leitung des Zeitlichen abgleitet, sodass das Bild Gottes nur in jenem Teil des Geistes bleibt, in dem er der Anschauung und Erwägung der ewigen Vernunft anhängt, über den offensichtlich nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen verfügen."[50] Es sei daran erinnert, dass die Verschleierung der Frau das sichtbare Symbol ihres Status als Eigentum ihres Ehemannes war, das sich in der christlichen Welt in ein Symbol der Unterordnung verwandelte.

Der augustinische Wunsch nach Auflösung der Geschlechterdifferenz in eine androgyne Universalität legt dabei Verdunkelungen offen – es sei an Augustinus' manichäische Phase erinnert, in der Licht und Finsternis sein Denken formten. In diesem dualistischen Denken kann das Chaos nur vom Licht der Erkenntnis überwunden werden. Als einem Hörer der Kirche Manis waren dem jungen Augustinus Sexualität und Gesellschaft zu Antithesen geworden. Die Form der „Wahren Gesellschaft" bestünde aus einer lichterfüllten, von der Materie befreiten Harmonie. Sexualität und Fortpflanzung bedeutete daher eine Zusammenarbeit mit dem Reich der Finsternis. Allein in der Asexualität des *animus*, in einer Art drittem Geschlecht jenseits binärer Codes ist eine Gleichberechtigung von Frau und Mann denkbar. Der **sexus* wird daher zum Gradmesser auf dem Weg einer retrospektiven Suche nach einem nicht–zersplitterten Ich – einer transzendenten Figur jenseits der zeitlichen Fle-

---

48 Conf. XIII, 23: … *masculum enim et feminam fecisti hominem hoc modo in gratia tua spiritali, ubi secundum sexum corporis non est masculus et femina, quia Iudaeus neque Graecus neque servus neque liber …*

49 Siehe dazu: Foucault 1983.

50 De trin. XII, 7, 12: … *sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis, quae ad temporalia gubernanda deflectitur, ut non maneat imago Dei nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspicuendis vel consulendis adhaerescit, quam non solum masculos sed etiam feminas habere manifestum est.* Vgl. Soliloquiorum libri duo I, 21.

xionen, oder einem narzisstischen Ich in der Form der leeren Zeit, ohne zeitliche Inhalte.[51] „Gedenken will ich meiner Befleckungen und des Verderbens meiner Seele im Fleisch, nicht weil ich sie liebe, sondern daß ich dich liebe, mein Gott. Liebe zu deiner Liebe ist es, die mich *noch einmal die schändlichen Wege durchwandern läßt* im Geiste *mit der Bitterkeit der neu auflebenden Erinnerung*, auf daß du mir süß werdest, o Süßigkeit, die nicht trügt, o Wonne, die zu Glück und Frieden führt, und wenn ich mich sammle von der Zerstreuung, von der ich stückweise zerrissen wurde, da ich von dir, dem Einen, abgewandt, mich in die Vielheit verlor."[52] In all dem liegt eine revolutionäre Forderung nach der Auflösung eines fiktiven, niemals greifbaren, aber dennoch so wirksamen Gesetzes, das die Trennlinien der den Körpern eingravierten Geschlechter reglementiert, einer Kontrollgrammatik, durch die das *symbolon* der kohärenten Ordnung aufgefaltet, differenziert, bereitgestellt wurde: als ein Aufschub, ein Umweg, ein Diastema, ein unvermeidlicher semantischer Horizont, der erlöschen soll – ein *symbolon* allerdings, das niemals ein Ganzes war.[53]

Damit sind wir wieder bei der Ausgangsfrage nach dem Begehren angelangt. Augustinus' *Confessiones* – ein textuelles Ich auf der Suche nach einer ursprünglichen Ordnung *(recolens vias meas)*, die aus Selbstverschuldung zerstört wurde, wobei dieser Verlust in der Schöpfungsordnung ursächlich mit dem Begehren verbunden ist. Unübersehbar ist dabei das Element der Bestrafung, das man auch als Subversion des Begehrens beschreiben könnte. Damit aber erhält die Funktion des Begehrens eine weitere Dimension: sie ist nicht nur den Zufällen der Geschichte des Subjekts ausgesetzt, sondern unterliegt strukturellen Elementen, einer fundamentalen Ordnung, die etwas grundsätzlich Bedrohliches weil Abgespaltenes verrät.[54] Die Gefahr liegt daher in der Unwissenheit, die der Mensch in Bezug auf sein Begehren hat, wobei sich dies weniger auf die Unwissenheit bezieht, was er beansprucht, als vielmehr auf das Nichtwissen des Ortes, von wo aus er begehrt.[55] Das Begehren offenbart sich deshalb in einer Entfremdung.[56] „Doch siehe, allmählich empfand ich, wo ich war, und wollte meine Wünsche denen kundtun, die sie erfüllen sollten; doch nicht vermochte ich es, weil jene in meinem Innern wohnten, diese aber außer mir, und mit keinem ihrer Sinne vermochten sie es, in die Tiefe meiner Seele zu dringen. Daher strampelte und

51 Vgl. dazu Conf. XI, 14ff.; Derrida 1998, 167ff.; Butler 1990.

52 Conf. II, 1: *Recordari volo transactas foeditates meas, et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui.* Vgl. Bodei 1993, 119ff.; Schneider 2000.

53 Vgl. Derrida 1998, 177f.

54 Conf. X, 31; De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo I, 8–19; I, 23; vgl. Žižek 1998.

55 Conf. X, 6; Lacan 1975, 190.

56 Lacan 1975, 189, 191, 251f.

schrie ich in einer meinen Wünschen, deren nur wenige waren und nur solche, die meiner Fähigkeit entsprachen, nicht ganz gleichenden Weise. Denn ganz entsprechend waren sie nicht. Und ward mir nicht gewillfahrt, weil man entweder meine Wünsche nicht verstehen konnte oder ihre Erfüllung spärlich war, so ward ich zornig auf die Großen, die mir nicht untertan, und die Freien, die mir nicht zu Diensten waren, und suchte mich an ihnen durch Geschrei zu rächen."[57] Ursächlich stößt daher das Individuum bei seiner Suche nach sich selbst auf das Außen, das Fremde, das Andere, das Differente, in dem die Ich–Inszenierung permanent wiederholt wird.

Ein Spiel der Differenzen begleitet das *ego*, bei dem der **sexus* (als Erkenntnis) gezwungen ist, die Ich-Perzeptionen in sich selbst zu spalten und zur Erkundung über sich selbst durch die anderen bzw. der anderen durch sich selbst anzuhalten. Dieses Spiel kulminiert in der Vision, in der die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Außen in sich selbst zum Ausdruck gebracht wird. Der **sexus* entzieht sich dabei aber unzufrieden (und) ununterbrochen.[58] Der Ort des *ego* bleibt somit paradox. „Und so stieg ich stufenweise empor von den Körpern zur Seele, die mittels des Körpers empfindet, von dieser zu ihrer inneren Kraft, der die Sinne des Körpers von einer Außenwelt Kunde bringen – soweit reicht auch das Vermögen der Tiere –, von dort wiederum zu der beurteilenden Kraft [der Vernunft], die die Sinneseindrücke zur Prüfung empfängt. Diese aber erkannte sich in mir selbst *als veränderlich* und erhob sich zur Erkenntnis seiner selbst, entzog sich der bisher gewohnten Denkweise und machte sich frei von dem verworrenen, ihr widersprechenden Schwarm von Trugbildern, um das Licht zu finden, von dem sie erleuchtet würde, da sie ohne allen Zweifel behauptete, daß der Unwandelbare dem Wandelbaren vorzuziehen sei, und um zu erforschen, woher sie der Unwandelbare kenne, welches sie, ohne es irgendwie zu kennen, nimmermehr so sicher dem Wandelbaren vorziehen würde. Und so gelangte meine vernünftige Kraft zu dem wesentlichen Sein im Moment eines zagenden Erblickens."[59] Das

---

57 Conf. I, 6: *Et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi, nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam. Itaque iactabam et membra et voces, signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram: non enim erant veri similia. Et cum mihi non obtemperabatur, vel non intellecto vel ne obesset, indignabar non subditis maioribus, et liberis non servientibus, et me de illis flendo vindecabam. Tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicaverunt nescientes quam scientes nutritores mei.*

58 De trin. X, 5, 7; X, 10, 13–16.

59 Conf. VII, 17: *Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspargeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum inconmutabile – quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret – et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus.*

Gute und das Ästhetische bilden die einzige Schranke, die das Subjekt vor dem radikalen Begehren, das in der (Selbst-)destruktion mündet, einhalten lässt.[60]

[Spiegelung] Bei der Interpretation der Zeichen bleibt ein nicht einholbarer Rest, dessen unaufhörliche Wirkung zur imaginären Ausgestaltung des Nichtvorstellbaren führt. Die Zeichen sind unerschöpflich. Das Imaginäre ist die Beziehung des Subjekts zu seinen strukturierenden Identifikationen. Erstreckt sich das Imaginäre über die Zeit und nimmt es die Dimensionen des Zeitlichen an, wird es dis–*kursiv*. Es durchläuft die Szenographie einer personalen Idealisierung in Form eines funktionalen Ich–Bildes. In diesem Bild sind sowohl die Funktion der Suche (nach dem Überleben) als auch der Konflikt grundsätzlich angelegt. „O Herr, zu dir hätte ich die Seele erheben sollen, dir hätte ich aufbürden sollen mein Leid; aber ich wollte es nicht noch vermochte ich es, um so weniger, als ich dich nicht mir als fest und unwandelbar dachte, denn nicht du, sondern ein leeres Trugbild, ein Irrtum war mein Gott. Wenn ich es nun versuchte, hier meine Seele zur Ruhe zu betten, da *zerrann es ins Leere* und wiederum stürzte es sich auf mich, und ich war mir zuletzt selber ein unglückseliger Ort, an dem ich weder bleiben noch den ich verlassen konnte.“[61] *Infelix locus* ist, in der Praxis des An–sich–Herantretens, die Erfahrung der Unhaltbarkeit der Annahme eines autonomen Subjektes. Sobald man danach greift, verbirgt es sich hinter einem fragilen System opaker Bilder und bleibt unfassbar – ein *Trugbild*.[62] „Das ist die große Macht des Gedächtnisses, übergewaltig, mein Gott, ein geheimes Heiligtum, weit und grenzenlos. Wer kommt zu seinem Grund? Und das ist die Kraft meines Geistes, die meiner Natur angehört; und doch fasse ich selbst nicht ganz, was ich bin. Denn der Geist ist zu eng, um sich selbst zu fassen.“[63]

Das Phänomen von Anwesenheit und Abwesenheit wird in der Auffindung von Sprache auf eine symbolische Ebene gehoben.[64] In eben diesem Augenblick verdeutlicht sich das Begehren und verpflanzt sich in den Sprechenden, der sich als *Sub*–jekt zu erfahren lernt:

---

60 Sol. I, 12–14; Lacan 1996, 262, 280ff.

61 Conf. IV, 7: *Ubi autem inde auferebatur anima mea, onerabat me grandis sarcina miseriae, ad te, Domine, levanda erat et curanda, sciebam, sed nec volebam nec valebam, eo magis, quod mihi non eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Non enim tu eras, sed vanum phantasma et error meus erat Deus meus. Si conabar eam ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me; et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere.*

62 Sol. II, 34; Deleuze 1997, 94; Lacan 1978, 305f.

63 Conf. X, 8: *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus, penetrale amplum et infinitum: quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est: ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me.* Vgl. Baddeley 1989.

64 Lacan 1978, 104ff.

als Subjekt im Verhältnis zum Diskurs und als imaginäres Ich, das als Subjekt verstanden werden soll. Die synchronistische Struktur der Sprache bietet eine Imagination der objektiv erfahrenen Umwelt als Wahrnehmungstableau an und formiert so dieses [Subjekt als Subjekt] in der Form des Subjekts des Begehrens. „Du hast dem Menschen die Fähigkeit verliehen, von anderen auf sich zu schließen und in betreff der eigenen Person auch dem Zeugnis der Frauen fest zu vertrauen. Denn schon damals war und lebte ich, und schon an der Grenze meiner Kindheit suchte ich Zeichen, um anderen meine Empfindungen deutlich zu machen. Woher aber kommt ein solch beseeltes Wesen, wenn nicht von dir, o Herr?“[65]

Dieses Verhältnis von Subjekt und Diskurs ist aber keineswegs substanziell und kontinuierlich im Sinn einer Ontologie der Verhältnismäßigkeit, in die sich das Subjekt nur einzubetten bräuchte. Es ist von seiner Grundstruktur her fragil. Und es ist grundsätzlich immer nur über den Anderen als ein Zeichen der Differenz erkundbar.[66] „Dieses Alter also [die Kindheit], o Herr, von dessen Durchleben ich keine Ahnung habe, das ich nur nach anderer Glaubwürdigkeit und andern Kindern gefolgert habe, mag ich, obgleich diese Schlüsse vollen Glauben verdienen, kaum zu dem Leben rechnen, das ich in dieser Zeitlichkeit lebe. Denn der dunkle Schleier der Vergessenheit ruht darüber, gerade wie über jenem Leben, das ich im Mutterleib verbracht habe.“[67]

Der Begriff, das Symbol, ist für Augustinus die zeitliche Zerdehnung der abwesenden Sache. Die Abwesenheit des Bezeichneten ist somit die Voraussetzung für die Aktualisierung jedes Zeichens, wodurch das Symbol eine dynamische Identität in der Differenz Dasein/Fortsein und, mehr noch, eine Oppositionsstruktur vermittelt. Die zwangsläufig auf Signifikanten bezogene *episteme* kann sich somit nur in der Differenz erfahren. Sobald sich das Subjekt in dieses Verhältnis einnistet, muß es jene Latenz eingehen, die die Umwelt in

65 Conf. I, 6: ... *et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere. Eram enim et vivebam etiam tunc, et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam. Unde hoc tale animal nisi abs te, Domine.* Vgl. Asiedu 2003.

66 Lacan 1980, 125; Deleuze 1997, 86f.; Foucault 1991a, 10ff.

67 Conf. I, 7: *Hanc ergo aetatem, Domine, qua me vixisse non memini, de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci, quamquam ista multum fida coniectura sit, piget me adnumerare huic vitae meae, quam vivo in hoc saeculo. Quantum enim adtinet ad oblivionis meae tenebras, par illi est, quam vixi in matris utero.* Vgl. Conf. I, 6: *Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo. Tu autem, Domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilem stant causae, et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines, et omnium inrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes, dic mihi supplici tuo, Deus, et misericors misero tuo, dic mihi, utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. An illa est, quam egi intra viscera matris meae? Nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et praegnantes ipse vidi feminas. Quid ante hanc etiam, dulcedo mea, Deus meus? Fuine alicubi aut aliquis? Nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt, nec aliorum experimentum, nec memoria mea.*; De trin. XIV, 5, 7.

sich hineinreißt.[68] „Die Seele merkt aber, daß sie über etwas verfügt, nur dann, wenn ihr etwas ins Bewußtsein kommt."[69] Die Folgerung daraus ist, „... daß, wenn sich das Subjekt verändert, alles, was im Subjekt ist, sich notwendigerweise mitverändert."[70] Darin liegt auch die Bedeutung von Augustinus' *imagines*–Begriff, denn die Latenz ist die Erinnerung. „Und doch bin ich gewiß, so unbegreiflich und unauseinandersetzbar es auch ist, daß ich mich auch selbst der Vergessenheit erinnere, durch welche alles, dessen ich mich erinnere, ausgelöscht wird."[71] Das Sprechen der Zeichen unterliegt, wie aus *De magistro* hervorgeht, nicht nur einer semantischen Ambiguität, sondern auch einer subjektiven Ambiguität. Das Subjekt hat nicht die absolute Kontrolle über die Konstituierung der Zeichen. Ohnmacht, Irrtum und Ambivalenz begleiten die Etablierung des Diskurses.

Die Relation des [Subjekts als Subjekt] zum Diskurs ist insofern fragil, als permanent die Abwesenheit in der Anwesenheit, und die Anwesenheit in der Abwesenheit des Anderen evoziert wird. Begehren und Begierdeobjekt verschmelzen in einem latent erfahrenen Mangel. „Ich wunderte mich, daß ich dich schon liebte und nicht ein bloßes Trugbild statt deiner. Doch ereiferte ich mich nicht, zum Genuß meines Gottes zu gelangen, sondern bald ward ich *hingerissen zu dir* durch deine Schöne, bald *hinweg von dir* durch meine Last und sank mit Seufzen zurück, und diese Last, es war meine Gewohnheit des Fleisches."[72] Die Inszenierung des Subjekts (in der doppelten genetivischen Bedeutung) durch das Da und Fort, dem Lacan den Namen Spulenspiel verlieh,[73] wird hier auf eine sakrale Ebene projiziert, um der unendlichen Abdrift der Interpretationen des *ego* entgegenzuhalten. „Daher empfing der Mensch, den du nach deinem Bild geschaffen hast, nicht die Macht über die

---

68 De trin. X, 5, 7: *Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum ignorare grammaticam dicimus cum eam non cogitat quia de medicinae arte tunc cogitat), cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta vis est amoris ut ea quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino inhaeserit attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt quae foris per sensus carnis adamavit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convoluit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intellegentia quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.* Vgl. De magistro I.

69 De inmortalitate animae 6: *Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit.*

70 De inmort. an. 8: *Sed ne rationi nostrae adversentur, qua dictum est mutato subiecto omne, quod in subiecto est, necessario mutari, videndum est.*

71 Conf. X, 16: *Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus obruitur.*

72 Conf. VII, 17: *Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma: et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo, moxque diripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis.*

73 Lacan 1978, 220ff.

Lichter des Himmels noch über den verborgenen Himmel selbst noch über Tag und Nacht, die du vor der Schöpfung des Himmels berufen hast, noch über die Sammlung der Wasser, die das Meer sind; wohl aber wurde ihm die Macht gegeben … über die ganze Erde … Er urteilt und billigt; er mißbilligt und verwirft; sowohl in der Feier der Geheimnisse, worin diejenigen eingeweiht worden, die dein Erbarmen aus den vielen Wassern hervorzieht, … wie auch über die Worte und Reden, die dem Ansehen deiner Schrift unterworfen sind und die gleichsam unter dem Firmament umherfliegen, durch Erklärung, Auslegung, Erörterung, Untersuchung, Segnung und Anrufung deiner aus dem Munde hervorbrechen … Die Ursache, daß alle diese Worte in solcher Weise gesprochen werden mußten, ist der Abgrund der Welt/Zeit, die Blindheit des Fleisches, die unser Auge für die Erkenntnis des Gedachten verdunkelt, sodaß es der Stimme für das Ohr bedarf …"[74]

Die *episteme* verdeutlicht, dass sich der Mensch nicht als Urheber der Signifikanten und damit seiner eigenen Grundlagen begreifen kann.[75] Sich am *infelix locus* aufhaltend, erkennt das Subjekt die grundsätzliche Leere seiner selbst und mutiert zum A-subjekt. Dieses A-subjekt äußert sich besorgt um sich. Es schreibt sich ins Imaginäre ein. Und es unterzieht sich einer symbolischen diskursiven Ordnung, zu der es sich in einem symptomatischen Verhältnis befindet.[76] Das Sprechen als das Sprechen des Subjekts, von dem es ausgeht, zielt auf die symbolische Ebene ab. Gäbe es dieses Sprechen nicht, so existierte kein Konflikt mit dem Spiegelbild und keine Unterschiede in der Wahrnehmung der Um–Welt, sondern bloße Wiederholung.

---

74 Conf. XIII, 23: *Ideoque homo, quem fecisti ad imaginem tuam, non accepit potestatem luminarium caeli, neque ipsius occulti caeli, neque diei et noctis, quae ante caeli constitutionem vocasti, neque congregationis aquarum, quod est mare: sed accepit potestatem piscium maris et volatilium caeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium repentium, quae repunt super terram. Iudicat enim et approbat, quod recte, improbat autem, quod perperam invenerit; sive in ea sollemnitate sacramentorum, quibus initiantur quos pervestigat in aquis multis misericordia tua; sive in ea, qua ille piscis exhibetur, quem levatum de profundo terra pia comedit; sive in verborum signis vocibusque subiectis auctoritati libri tui, tamquam sub firmamento volitantibus, interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo atque invocando te, ore erumpentibus atque sonantibus signis, ut respondeat populus: amen. Quibus omnibus vocibus corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus. Ita, quamvis multiplicentur volatilia super terram, ex aquis tamen originem ducunt. Iudicat etiam spiritalis approbando, quod rectum, inprobando autem, quod perperam invenerit in operibus moribusque fidelium, elemosynis tamquam terra fructifera, et de anima viva mansuefactis affectionibus, in castitate, in ieiuniis, in cogitationibus piis, de his, quae per sensum corporis percipiuntur. De his enim iudicare nunc dicitur, in quibus et potestatem corrigendi habet.* Vgl. De inmort. an. 3.

75 Lacan 1996, 148ff.

76 Foucault 1971, 91ff.; Lacan 1980, 406.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Augustinus, Confessionum libri tredecim (hg. Luc Verheijen, Corpus Christianorum, series latina 27, 1/1&2) Turnhout 1981.

Augustinus, De bono coniugali liber unus (hg. Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 5/3) Prag/Wien/Leipzig 1900, 185–231.

Augustinus, De civitate Dei libri viginti duo (hg. Bernhard Dombart/Alphons Kalb, Corpus Christianorum, series latina 47, 16/1&2) Turnhout 1955.

Augustinus, De genesi ad litteram libri duodecim (hg. Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28, 3/1) Prag/Wien/Leipzig 1894, 1–435.

Augustinus, De inmortalitate animae liber unus (hg. Wolfgang Hörmann, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89, 1/4) Wien 1986, 99–128.

Augustinus, De libero arbitrio libri tres (hg. Wilhelm M. Green, Corpus Christianorum, series latina 29, 2/2) Turnhout 1970, 205–321.

Augustinus, De magistro liber unus (hg. Klaus-Detlev Daur, Corpus Christianorum, series latina 29, 2/2) Turnhout 1970, 139–203.

Augustinus, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo (hg. Karl Urba/Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 42, 8/2) Prag/Wien/Leipzig 1902, 207–319.

Augustinus, De opere monachorum liber unus (hg. Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 5/3) Prag/Wien/Leipzig 1900, 529–596.

Augustinus, De ordine libri duo (hg. Wilhelm M. Green, Corpus Christianorum, series latina 29, 2/2) Turnhout 1970, 87–137.

Augustinus, De vera religione liber unus (hg. Klaus-Detlev Daur, Corpus Christianorum, series latina 32, 4/1) Turnhout 1962, 169–260.

Augustinus, De trinitate libri quindecim (hg. William J. Mountain, Corpus Christianorum, series latina 50, 16/1) Turnhout 1968.

Augustinus, De sancta virginitate liber unus (hg. Joseph Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 5/3) Prag/Wien/Leipzig 1900, 233–302.

Augustinus, Soliloquiorum libri duo (hg. Wolfgang Hörmann, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89, 1/4) Wien 1986, 1–98.

Sekundärliteratur

Adorno 1996 = Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Gesammelte Schriften 6) Frankfurt am Main [5]1996.

Alexander 1974 = William M. Alexander, Sex and philosophy in Augustine, in: Augustinian Studies 5 (1974) 197–208.

Archambault 1990 = Paul J. Archambault, Augustine's Confessions: on the uses and limits of psychobiography, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 83–99.

Arendt 2003 = Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Heidelberg 1928, Frankfurt am Main [2]2003.

Asiedu 2003 = Felix Baffour Asade Asiedu, Following the example of a woman: Augustine's conversions to christianity in 386, in: Vigiliae Christianae 57 (2003) 276–306.

Babcock 1994 = William S. Babcock, Augustine and the spirituality of desire, in: Augustinian Studies 25 (1994) 179–199.

Baddeley 1989 = Alan Baddeley, The psychology of remembering and forgetting, in: Thomas Butler (Hg.), Memory. History, Culture and the Mind, Blackwell 1989, 33–60.

Bauerschmidt 1994 = John C. Bauerschmidt, Sexual Difference and the Relation of the Sexes in the Theology of Saint Augustine, Oxford 1994.

Beers 1988 = William R. Beers, The Confessions of Augustine: narcissistic elements, in: American Imago 45 (1988) 107–125.

Bodei 1993 = Remo Bodei, Ordo Amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit, Wien 1993.

Børresen 1981 = Kari Elisabeth Børresen, Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington D.C. 1981.

Børresen 1994 = Kari Elisabeth Børresen, Patristic „feminism": the case of Augustine, in: Augustinian Studies 25 (1994) 139–152.

Børresen 2000= Kari Elisabeth Børresen, Gender and exegesis in the Latin Fathers, in: Augustinianum 40 (2000) 65–76.

Braendle/Neidhardt 1984 = Rudolf Braendle/Walter Neidhardt, Lebensgeschichte und Theologie. Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins, in: Theologische Zeitschrift 40 (1984) 157–180.

Brechtken 1975 = Josef Brechtken, Augustinus Doctor Caritatis: sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik (Monographien zur philosophischen Forschung 136) Meisenheim am Glan 1975.

Brown 1972 = Peter Brown, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972.

Brown 1976 = Peter Brown, Augustine of Hippo. A Biography, London 1976; dt. Augustinus von Hippo. Biographie, Frankfurt am Main 2000.

Brown 1983 = Peter Brown, Augustine and Sexuality, Berkeley 1983.

Brown 1985 = Peter Brown, The notion of virginity in the early church, in: Bernard McGinn/John Meyendorf (Hg.), Christian Spirituality: Origins of the Twelfth Century, New York 1985, 427–443.

Brown 1990 = Peter Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, Suffolk 1990; dt. Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991.

Brown 1992 = Peter Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity. Toward a Christian Empire, Madison 1992.

Bourke 1990 = Vernon J. Bourke, The body-soul relationship in early Augustine, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 435–450.

Bussmann 1991 = Magdalena Bussmann, Die Frau – Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben, in: Bea Lundt (Hg.), Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, München 1991, 117–133.

Butler 1990 = Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York 1990.

Capps/Dittes 1990 = Donald Capps/James E. Dittes (Hg.), The Hunger of the Heart. Reflections on the Confessions of Augustine (Monographies of the Society for the Scientific Study of Religion, University of Connecticut 8) West Lafayette 1990.

Clark 1996 = Elizabeth Clark, St. Augustine on Marriage and Sexuality (Selections from the Fathers of the Church 1) Washington D.C. 1996.

Cooper 1996 = Kate Cooper, The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in the Late Antiquity, Cambridge, Mass./London 1996.

Corradini 1997 = Richard Corradini, Zeit und Text. Studien zum *tempus*-Begriff des Augustinus (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 33) Wien 1997.

Corradini 2001 = Richard Corradini, Das Dilemma des Willens. *Tempus, memoria* und *voluntas* als Symbole der Differenz bei Augustinus, in: Erhard Chvojka/Andreas Schwarcz/Klaus Thien (Hg.), Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 36) Wien 2001, 85–117.

Courcelle 1975 = Pierre Courcelle, Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus, in: Carl Andresen (Hg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart 1, Darmstadt 1975, 125–181.

Deleuze 1997 = Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, München ²1997.

Derrida 1976 = Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1976.

Derrida 1998 = Jacques Derrida, Auslassungspunkte, Wien 1998.

Derrida 1999 = Jacques Derrida, Randgänge der Philosophie, Wien ²1999.

Ferrari 1989 = Leo C. Ferrari, Saint Augustine's conversion scene: the end of a modern debate?, in: Elizabeth A. Livingstone (Hg.), Studia Patristica 22. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Cappadocian Fathers, Chrysostom and the Greek Contemporaries, Augustine, Donatism and Pelagianism, Leuven 1989, 235–250.

Fischer 1998 = Norbert Fischer, „Distentio animi". Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen, in: Norbert Fischer/Cornelius Petrus Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg/Basel/Wien 1998, 489–552.

Flasch 1980 = Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980.

Flasch 1993 = Kurt Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt am Main 1993.

Fredriksen 1986 = Paula Fredriksen, Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self, in: Journal of Theological Studies 37 (1986) 3–34.

Foucault 1971 = Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1971.

Foucault 1983 = Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt am Main 1983.

Foucault 1991a = Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main ²1991.

Foucault 1991b = Michel Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt am Main ²1991.

Frend 1987 = William H.C. Frend, The family of Augustine: a microcosm of religious change in

North Africa, in: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15–20 settembre 1986, Atti 1 (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 24) Roma 1987, 135–151.
Gilson 1961 = Etienne Gilson, The Christian Philosophy of Saint Augustine, London 1961.
Greisch 2004 = Jean Greisch, Bekennen – Erzählen – Bezeugen. Diesseits und jenseits der narrativen Identität, in: Norbert Fischer/Dieter Hattrup (Hg.), Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1–6, Paderborn 2004, 167–180.
Hadot 1989 = Ilsetraut Hadot, Erziehung und Bildung bei Augustin, in: Cornelius Petrus Mayer/ Karl Heinz Chelius (Hg.), Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12.–16. April 1987 – Ebsdorfergrund (Cassiciacum 39, 1) Würzburg 1989, 99–130.
Hadot/Brenke 1967 = Pierre Hadot/Ursula Brenke, Christlicher Neuplatonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, Zürich/Stuttgart 1967.
Herrera 1989 = Robert A. Herrera, St. Augustine's Confessions: a prelude to psychoanalytic theory, in: Augustiniana 39 (1989) 462–473.
Herzog 1984 = Reinhart Herzog, Non in sua voce – Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones, in: Karlheinz Stierle/Rainer Warning (Hg.), Das Gespräch (Poetik und Hermeneutik 11) München 1984, 213–250.
Holl 1963 = Adolf Holl, Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religions-phänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones (Wiener Beiträge zur Theologie 2) Wien 1963.
Hugo 1969 = John J. Hugo, St. Augustine on Nature, Sex and Marriage, Chicago 1969.
Hunter 1994 = David G. Hunter, Augustinian pessimism? A new look at Augustine's teaching on sex, marriage and celibacy, in: Augustinian Studies 25 (1994) 153–177.
Hunter 2002 = David G. Hunter, Augustine, Sermon 354A*: Its place in his thought on marriage and sexuality, in: Augustinian Studies 33 (2002) 39–60.
Hunter 2003 = David G. Hunter, Augustine and the making of marriage in Roman North Africa, in: Journal of Early Christian Studies 11, 1 (2003) 63–85.
Jackson 1969 = Belford Darrell Jackson, The theory of signs in St. Augustine's De doctrina christiana, in: Revue des Études Augustiniennes 15 (1969) 9–49.
Jeck 1994 = Udo Reinhold Jeck, Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert (Bochumer Studien zur Philosophie 21) Amsterdam 1994.
Kahnert 2000 = Klaus Kahnert, Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache (Bochumer Studien zur Philosophie 29) Amsterdam 2000.
Kiska 1999 = Roger Kiska, Augustine: Sex, Desire and Marriage, Diss. Vanderbilt 1999.
Kligerman 1957 = Charles Kligerman, A psychoanalytical study of the Confessions of St. Augustine, in: Journal of the American Psychoanalytic Association 5 (1957) 469–484.
Kreuzer 1995 = Johann Kreuzer, Pulchritudo. Zum Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones, München 1995.
Kristeva 1990 = Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt am Main 1990.
Lacan 1975 = Jacques Lacan, Schriften 2, Olten/Freiburg 1975.
Lacan 1978 = Jacques Lacan, Das Seminar 1. Freuds technische Schriften, Olten/Freiburg 1978.

Lacan 1980 = Jacques Lacan, Das Seminar 2. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Olten/Freiburg 1980.

Lacan 1996 = Jacques Lacan, Das Seminar 7. Die Ethik der Psychoanalyse, Berlin 1996.

Lachs 1994 = Daniela Lachs, Die Ausgrenzung des Weiblichen in der christlichen Philosophie am Beispiel der Trinitätsproblematik bei Augustinus, Dipl.arbeit Wien 1994.

Lamberigts 1997 = Mathijs Lamberigts, Some critiques on Augustine's view of sexuality revisited, in: Studia Patristica 33 (1997) 152–161.

Lamberigts 2000 = Mathijs Lamberigts, A critical evaluation of critiques of Augustine's view of sexuality, in: Robert Dodaro/George Lawless (Hg.), Augustine and His Critiques. Essays in Honour of Gerald Bonner, London/New York 2000, 176–197.

Lawless 2003 = George Lawless, „infirmior sexus … fortior affectus". Augustine's Jo.ev.tr. 121, 1–3: Mary Magdalene, in: Augustinian Studies 24 (2003) 107–118.

Mader 1991 = Johann Mader, Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum, St. Pölten/Wien 1991.

Markus 1970 = Robert A. Markus, Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970.

Markus 1990 = Robert A. Markus, Augustine's *Confessions* and the controversy with Julian of Eclanum: manichaeism revisited, in: Bernard Bruning/Mathijs Lamberigts/Jozef Van Houtem (Hg.), Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. Van Bavel (Bibliotheca Ephemeridium Theologicarum Lovaniensium 92, B) Leuven 1990, 913–925.

Marrou 1981 = Henri-Irénée Marrou, Augustin und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1981.

Matter 1990 = E. Ann Matter, Conversion(s) in the Confessiones, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 21–28.

Matter 2000 = E. Ann Matter, Christ, God and woman in the thought of St. Augustine, in: Robert Dodaro/George Lawless (Hg.), Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner, London/New York 2000, 164–175.

Mayer 1969 = Cornelius Petrus Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (Cassiciacum 24, 1) Würzburg 1969.

Mayer 1974 = Cornelius Petrus Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. Die antimanichäische Epoche (Cassiciacum 24, 2) Würzburg 1974.

Mayer 1994a = Cornelius Petrus Mayer, Artikel „Confessio, confiteri", in: Cornelius Petrus Mayer/Karl Heinz Chelius (Hg.), Augustinus-Lexikon 1, 8, Basel/Stuttgart 1994, 1122–1134.

Mayer 1994b = Cornelius Petrus Mayer, Kenntnis und Bewertung der Zeichen als Voraussetzung der Bibelhermeneutik nach Augustinus, in: Cornelius Petrus Mayer/K. Müller/G. Schmalenberg (Hg.), Nach den Anfängen fragen. Festschrift Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag (Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik 8) Gießen 1994, 719–738.

Mayer 1998 = Cornelius Petrus Mayer, Die Confessiones des Aurelius Augustinus. Eine philosophisch-theologische Werbeschrift (Protrepikos) für christliche Spiritualität. Dargestellt vorzüglich im Blick auf Buch X, in: Theologie und Glaube 88 (1998) 285–303.

Meconi 2000 = David Vincent Meconi, Grata sacris angelis: Gender and the Imago Dei in Augustine's De Trinitate XII, in: American Catholic Philosophical Quarterly 74 (2000) 47–62.

Miles 1979 = Margaret R. Miles, Augustine on the Body (American Academy of Religion 31) Missoula 1979.
Miles 1992 = Margaret R. Miles, Desire and Delight. A New Reading of Augustine's Confessions, New York 1992.
Mohrmann 1975 = Christine Mohrmann, Der Schriftsteller Augustin, in: Carl Andresen (Hg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart 1, Darmstadt 1975, 89–121.
Morrison 1992 = Karl F. Morrison, Conversion and Text. The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos, Charlottesville/London 1992.
Müller 2002 = Christof Müller, Artikel „femina", in: Augustinus-Lexikon 2 (2002) 1266–1281.
Niño 1987 = Andrés G. Niño, The restoration of the adult self in the Confessions, in: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15–20 settembre 1986, Atti 2 (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 25) Roma 1987, 105–129.
O'Connell 1969 = Robert J. O'Connell, St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul, Cambridge 1969.
O'Meara 1958 = John J. O'Meara, Augustine and Neo-Platonism, in: Recherches Augustiniennes 1 (Supplement zur Revue des Études Augustiniennes 1958) 91–111.
Pelikan 1990 = Jaroslav Pelikan, Canonica regula: The trinitarian hermeneutics of Augustine, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 329–343.
Pérez Paoli 1990 = Ubaldo Ramón Pérez Paoli, Der plotinische Begriff von 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum (Cassiciacum 51) Würzburg 1990.
Pintarič 1983 = Drago Pintarič, Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des Hl. Augustinus (Salzburger Studien zur Philosophie 15) Salzburg 1983.
Power 1995 = Kim Power, Veiled Desire: Augustine's Writings on Women, London 1995.
Reynolds 1994 = Philip Lyndon Reynolds, Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods (Supplements to Vigiliae Christianae 24) Leiden 1994.
Rogers 1999 = Katherin A. Rogers, Equal before God: Augustine on the nature and role of women, in: Douglas Kries/Catherine Brown Tkacz (Hg.), Nova Doctrina Vetusque. Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter (American University Studies, series 7, Theology and Religion 207) New York 1999, 169–185.
Ruhstorfer 2004 = Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn/Wien 2004.
Ruether 1974 = Rosemary R. Ruether, Misogynism and virginal feminism in the fathers of the church, in: Rosemary R. Ruether (Hg.), Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, New York 1974, 150–183.
Ruether 1983 = Rosemary R. Ruether, Sexism and God-Talk, London 1983.
Schnaubelt/Van Fleteren 1990 = Joseph C. Schnaubelt/Frederick Van Fleteren (Hg.), Collectanea Augustiniana: Augustine, „Second Founder of the Faith", New York 1990.
Schneider 2000 = Wolfgang C. Schneider, Das Ende der antiken Leiblichkeit. Begehren und Enthaltsamkeit bei Ambrosius, Augustin und Maximian, in: Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel (Hg.),

Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart/Weimar 2000, 412–426.

Seelbach 2002 = Larissa Clarina Seelbach, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen …". Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin (Cassiciacum 50) Würzburg 2002.

Seelbach 2003 = Larissa Clarina Seelbach, Psychoanalytische Deutungsversuche zur Persönlichkeit Augustins – Beispiele und Anfragen, in: Norbert Fischer/Dieter Hattrup/Cornelius Petrus Mayer (Hg.), Freiheit und Gnade in Augustins Confessiones (Theologie und Glaube 93) Paderborn/München/Wien/Zürich 2003, 240–259.

Shaw 1987 = Brent D. Shaw, The family in late Antiquity: the experience of Augustine, in: Past and Present 115 (1987) 3–51.

Soennecken 1993 = Silvia Soennecken, Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld *Frau* bei Augustinus (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 13) Frankfurt am Main 1993.

Solignac 1972 = Aimé Solignac, La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi, in: Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin 49 (1972) 516–530.

Stock 1996 = Brian Stock, Augustine. The Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation, Cambridge, Mass./London 1996.

Suda 1992 = Max Josef Suda, Augustinus in psychohistorischer Sicht, in: Amt und Gemeinde 43, 1 (1992) 1–5.

Sweeney 1990 = Leo Sweeney, „Was St. Augustine a Neoplatonist or a Christian?" Old question, new approach, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 403–420.

Van Bavel 1989 = Tarsicius J. van Bavel, Augustine's view on women, in: Augustiniana 39 (1989) 5–53.

Van Fleteren 1990 = Frederick Van Fleteren, St. Augustine's theory of conversion, in: Schnaubelt/Van Fleteren 1990, 65–80.

Van Oort 1989 = Johannes van Oort, Augustine on sexual concupiscence and original sin, in: Studia patristica 22 (1987) Leuven 1989, 382–386.

Weaver/Laporte 1981 = F. Ellen Weaver/Jean Laporte, Augustine and women: relationships and teachings, in: Augustinian Studies 12 (1981) 115–131.

Ruether/McLaughlin 1979 = Rosemary R. Ruether/Eleanor McLaughlin (Hg.), Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions, New York 1979.

www.augustinus.de

http://differenzen.univie.ac.at/

Žižek 1998 = Slavoj Žižek, Das Unbehagen im Subjekt, Wien 1998.

Henriette Harich-Schwarzbauer

Das „dritte Geschlecht". Zur Eunuchenherrschaft in Claudians Invektive gegen Eutrop

1. Gender-Lektüre und der Mythos vom „einheitlichen Autor"

Das Herrscherlob hat im antiken Schrifttum Tradition. Es gilt vielfach dem Lobpreis der Feldherrnrolle. Diese Feststellung trifft auch für die Preisgedichte des Claudius Claudianus (nachweisliche Schaffenszeit von 395–404) zu, die sich vor allem an Honorius und Stilicho wenden. In der wissenschaftlichen Bewertung Claudians stehen seine Preisgedichte an erster Stelle. Aber diese Pangeyrici bilden nur die eine Seite einer Medaille, deren zweite die *carmina minora* sind. In ihnen sind Gedichte mit höchst unterschiedlichen Leitthemen vereint. Selbst wenn in diesen „kleineren" Gedichten ebenfalls die Herrschaftsthematik aufgegriffen wird, so geschieht dies mit einer anderen Akzentsetzung. So ist in ihnen nicht der Herrscher, sondern ist ein weibliches Mitglied des Hofes in Mailand die Adresssatin: In der *laus Serenae* (*carm. min.* 30), die fragmentarisch überliefert ist, tritt die Problematik von Herrschaft und Geschlechterordnung prominent hervor. Der Perspektivenwechsel weg vom Herrscher- *qua* Feldherrnlob hin auf eine weibliche Adressatin zeigt freilich, dass Serena, die Gattin Stilichos, eine die Macht ihres Mannes ergänzende, aber auch sie substituierende Funktion hat. In Abwesenheit des Mannes im Krieg stabilisiert sie die Herrschaft *domi,* so wie sie zuvor schon ihrem Onkel und Adoptivvater Theodosius als Ratgeberin beigestanden war. Mit *carm. min.* 30 wird überdies ein Diskurs über Herrschaft initiiert, der die *genetische* Disposition für dauerhafte Herrschaft ins Spiel bringt und den Beitrag des weiblichen Anteils am Werden und an der Sicherung einer Dynastie hervorhebt. So wird in der *laus Serenae* der Beitrag der weiblichen Mitglieder der Familie des Theodosius – über zwei Generationen – ein einzigartige Herrschaft ermöglichender und sie stabilisierender Faktor genannt: *haec (Hiberia) generat qui cuncta regant. nec laude virorum / censeri contenta fuit, nisi matribus aeque / vinceret et gemino certatim splendida sexu / Flaccillam Mariamque daret pulchramque Serenam*[1] (Spanien hat die hervorgebracht, die alles beherrschen sollen. Spanien wäre nicht zufrieden damit, am Ruhm der Männer gemessen zu werden, würde es nicht auch in glei-

1 Textzitate aus Claudian folgen der Edition von J. B. Hall, Claudii Claudiani opera, Leipzig 1985.

cher Weise mit seinen Müttern siegen[2] und strahlend angesichts des Wetteifers der beiden Geschlechter Flaccilla, Maria und die schöne Serena schenken [*carm. min.* 30, 66–69]).[3] Dieses Lob der Frauen des Herrscherhauses und viele Bemerkungen in den Panegyrici und besonders im unvollendeten Lobpreis auf Serena, die Gattin Stilichos und zugleich Nichte und Adoptivtochter des Theodosius des Grossen, lassen vermuten, dass Serena die eigentlich mächtige und führende Person am Hofe in Mailand war.

Das Werk Claudians umfasst also neben den zahlreichen Panegyrici der *carmina maiora* eine grosse Zahl an Gedichten, die wenig treffend auch unter dem Begriff Gelegenheitsgedichte subsumiert werden. Diese *carmina minora* mit dem Anspruch, die Frauenbilder und Geschlechterrollen zufrieden stellend zu erörtern und zu *einer* Sicht des Autors zusammenzuführen, würde den hier zugestandenen Rahmen weit überschreiten. Denn die *carmina minora* sind in ihren Themen höchst heterogen und nehmen die Tonart der *carmina maiora* mit deren Schwerpunkt des Herrscher- und Feldherrnlobs nicht eins zu eins auf, sodass zuverlässige Aussagen zur Geschlechterdarstellung im Werk Claudians nicht ohne weiteres getroffen werden können. So fiel hier die Wahl auf das Spottgedicht gegen Eutrop, da in ihm übergreifende Gesichtspunkte zu Geschlechterrollen anzutreffen sind. Erwähnt sei einleitend noch, dass auch die *Fescenninen* (*carm. mai.* 11–14) und die *Epithalamien* (*carm. mai.* 9 und 10 auf Honorius und Maria; *carm. min.* 25 auf Palladius und Celerina) thematische Einheiten bilden, die die Werkhälften der *opera Claudianea* zusammenbinden. Auch sie versprechen für eine Untersuchung der Geschlechterordnung im ausgehenden vierten Jahrhundert n. Chr. grundlegende Einsichten. Beispielsweise ist zu ersehen, dass sich Claudian durch Modifikationen der literarischen Gattung *Epithalamium* an der Debatte seiner Zeitgenossen über die Ehe beteiligt. Die *Epithalamien* Claudians lassen nämlich Verschiebungen in den Erwartungen und damit auch in den Funktionen und Problemen erkennen, mit denen eine junge Frau beim Eintritt in die Ehe zu tun hatte. So wird die Braut-Situation problematisiert, die Maria, die Tochter Stilichos und Serenas, bei ihrer Hochzeit mit Honorius antrifft. Diese Situation wird vom Dichter deutlich abgehoben von den Bedingungen, die er in einem zweiten *Epithalamium* darstellt, welches Celerina, eine

2 Keith 2000, 66 spricht von einer seit Homer (*Ilias* 6, 490–493) stereotyp gewordenen Zuweisung des (Kriegs)-Ruhms an die Männer, denen das Epos „gehört" und einer damit verbundenen Dichotomie von Krieg / Mann und Heim / Frau. Claudian scheint, wie es zu zeigen gilt, diese Opposition aufzugreifen und zu transformieren.

3 Dass dieser unverzichtbare weibliche Beitrag zur Herrschaftsgüte durch die doppelte Herkunft aus der Familie des Theodosius spätestens bei dessen Enkeln eine tragende Rolle spielt, lässt sich aus *dem Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti* (340f.) ablesen. Mütterlicherseits wird die Dynastie legitimiert durch die Nichte des Theodosius, Serena, und deren Tochter Maria und väterlicherseits durch den Sohn des Theodosius, Honorius. Die Hoffnung auf Dauer des Herrschergeschlechts wird zugleich durch die doppelte Herkunft aus Spanien begründet.

junge Aristokratin, zur Hauptperson macht, die sich gegen den Ehebund mit Palladius sträubt (*carm. min.* 25, 124–128). Verschiedene Modelle des Brautseins werden durch die beiden *Epithalamien* zur Diskussion gestellt. Gesellschaftliche Spannungen, die sich durch die Hochzeitsdichtung Ausdruck geben, werden erwartungsgemäß nicht auf der Ebene der *facts* vermittelt. Dass gegen Ende des vierten Jahrhunderts traditionelle Elemente der Ehe zur Disposition standen, wird zuvorderst durch den Mythos evoziert.[4] Ein fein schattierender Autor, der mit der *finesse* eines hellenistischen Dichters am Werk ist, gibt auf subtile Weise Einblick in Problemlagen, die mit Rollenerwartungen junger Frauen bei Eintritt in die Ehe verbunden sind.

Immer wieder wird in der Forschung darauf aufmerksam gemacht, dass Gender-Lektüren eine Verankerung ihrer Fragestellungen in der Mikrohistorie vornehmen sollten.[5] Es braucht aber noch mehr: Deutlicher sollte eingefordert werden, dass zuallererst wissenschaftliche „Vor-urteile" gegenüber dem Autor im Interesse von Gender-orientierten Interpretationen geprüft werden. Für die Auslegung Claudians heißt dies, dass die in der Forschungstradition etablierte Einschätzung des Autors – Claudian als Panegyriker und Propagandist des Stilicho – Korrektur braucht. Die Panegyrici, aus denen Claudians Profil als Hofdichter erstellt wird, sind gleichsam der „männliche" Part des Gesamtwerkes. Die sog. „kleineren" Gedichte wiederum sind gleichsam das „weibliche" Gegenstück, das vernachlässigt wurde und das für die Einschätzung des Autors kaum relevant schien. Es wird daher notwendig sein, das literarische Œuvre Claudians aus eben dieser „Ungleichbehandlung" und Verzerrung herauszuführen. Wenn wir die Texte aus ihrer traditionellen Verankerung in der Literaturgeschichte lösen und im Gegenzug auch die dort festgeschriebene Position der Autorinstanz etwas zurücknehmen, wird es vielleicht möglich sein, kohärente Aussagen über Geschlechterverhältnisse und über Funktionszuweisungen an die Geschlechter zu erlangen.[6]

Obschon die in der Literaturwissenschaft vehement und nach wie vor höchst lebhaft geführte Debatte um den Autor aus Überlegungen zu Produktionsbedingungen moderner Literaturen hervorgegangen ist, [7] scheint eine Lesehaltung, die den Autor zumindest teilweise schwächt, *mutatis mutandis* nutzbringend auf antike Texte übertragbar zu sein, insofern dann durch die Literaturgeschichte gesetzte Ordnungen, die die Interpretation bestimmen, ihre uneingeschränkte Dominanz über die Textauslegung verlieren. Die Sicht auf die antike Literatur ist gemäß der vorherrschenden Forschungsmeinung durch die Prinzipien von *imitatio* und *aemulatio* determiniert, welche vom Autor kontrolliert werden. Diese Vorstellung

---

4 Die Erfüllung und Überschreitung von Rollen durch Venus und Amor können für die Interpretation fruchtbar gemacht werden (*carm. min.* 25 *passim*; *Epithal. Honor. et Mariae* 47–227).

5 So mit Bezug auf die Literaturen Schabert, 1995, 167–169, 180–185. Vgl. auch Ossinski 1998, bes. 170–181.

6 Vgl. Jannidis/Lauer/Martinez/Winko 1999, 3–35, insb. 31f.

7 Vgl. dazu Jannidis/Lauer/Martinez/Winko (Hg.) 1999, 33–35; Danneberg 1999, 77–105.

vom Entstehen von Texten sollte nicht darüber hinwegtäuschen oder dahin gehend gewendet werden, dass so verstandene Intertextualität frei davon sei, von kulturellen Codes einer Epoche und eines kulturellen Raums überschrieben oder zumindest mitgeschrieben zu werden. Ein „sich Einschreiben", das möglicherweise sogar ein weitgehendes „Vorschreiben" des Textes durch kulturelle Determinanten ist, kann als Kristallisationspunkt angesehen werden, an dem die Gestaltungshoheit des Autors aufhört und er von der ihn bedingenden und ihn umgebenden Gesellschaft gestaltet wird.

2. DIE PANEGYRIK UND INVEKTIVE BEI CLAUDIAN – ZUR AUTONOMIE DER AUTORINTENTION

Claudian schreibt, wie betont, häufig in der Tradition des Preisgedichts, das als literarische Gattung an der Norm der Rhetorik ausgerichtet ein Regelwerk *sui generis* besitzt.[8] Die Gattungszugehörigkeit derjenigen Gedichte, die das Herrschaftslob zum Inhalt haben, bietet sich geradezu an, den fiktionalen Charakter der Gedichte und die ihnen verdankten Inhalte hinsichtlich ihres panegyrischen Impetus zu prüfen. Die panegyrischen Epen[9] Claudians werden nämlich zu kurz gegriffen als Momentaufnahmen verstanden, in denen es darum geht, das Publikum zum Anlass, dem sich der Vortrag des Gedichts verdankt, zufrieden zu stellen.[10] Das rhetorische Lob wie die Verunglimpfung in der Invektive, welche einen intensivierenden „Überschuss" kreieren, scheinen in der Aktionshoheit des Autors zu liegen. Doch genauso kann die Übertreibung als Faktor erachtet werden, der durch gesellschaftliche Erwartungen gesteuert ist, selbst wenn er vom Autor intendiert ist und dieser wieder aus Spannungsfeldern in gesellschaftlichen Räumen oder Gruppen mit erklärt werden muss.

3. DIE INVEKTIVE GEGEN EUTROP ALS REDE ÜBER MACHTVERSCHIEBUNGEN

Das Abfassungsdatum der auf zwei Bücher angelegten Invektive wird auf 399, das Konsulatsjahr des Eutrop, angesetzt. Die Datierung lässt viele Fragen offen.[11] Denn die Invektive ruft zur Vernichtung des Eutrop auf und fordert seine Entmachtung zu einem Zeitpunkt,

8 Vgl. Long 1996, 17–63.

9 Hoffmann 1988, bes. 125–133.

10 Long 1996, 126.

11 Vor allem die zeitliche Entstehung von Buch zwei in Bezug auf die Fertigstellung von Buch eins wirft Fragen auf.

an dem der Eunuch im Exil auf Zypern oder gar schon tot war, wodurch der Invektive ihr unmittelbarer, sie zur vollen Entfaltung bringender polemischer Anlass genommen wäre. Das erste Buch gibt gar keinen Hinweis auf das schimpfliche Ende des Eutrop, das zweite Buch wiederum verliert sein Angriffsziel, da es bis zum Exil des Eunuchen führt, wodurch die Attacke gegen den entmachteten Eutrop ihre Brisanz und ihre Berechtigung verliert.[12] Die Bedeutung des Textes, die jenseits aller Datierungsfragen gegeben ist, leidet nicht, ob der Text nun als Mittel des Angriffs gedacht war oder eher das Lob auf Honorius und Westrom singen wollte, indem die Skizze eines pervertierten Ostens die Folie für die Verherrlichung des Westens abgeben sollte. Denn es ist ja davon auszugehen, dass die jedes Maß überschreitende Übertreibung Grundgegebenheiten der Eunuchie als eines Symptoms der sie bedingenden Gesellschaft zum Vorschein bringen musste, so die Ansicht vertreten wird, dass kulturelle Werte dank der Übertreibung, die man als Repräsentationsform kultureller Codes verstehen darf, prägnant bezeichnet und aufgedeckt werden können.

Claudian schreibt die Invektive gegen Eutrop aus der Optik des Parteigängers Stilichos, des Heermeisters im Westen, der zugleich auch Schwiegervater des Honorius war. In Mailand hatte man die Aktivitäten des Eutrop vermutlich mit Skepsis beobachtet. Doch als Eutrop, der bis dahin das Amt des *praepositus sacri cubiculi* innegehabt hatte, im Jahr 398 einen militärischen Erfolg gegen die Hunnen feierte, wohingegen Stilicho der militärische Erfolg nicht immer gegeben war, erhielt der Vergleich zwischen Mailand und Konstantinopel eine brisante Note.[13]

Claudian hat, soviel scheint festzustehen, den Bruder des Honorius und Machthaber im Osten, Arcadius, nie persönlich angegriffen.[14] Aber Ostrom war ja auch weit mehr als die Person des Kaisers. Doch selbst die Frauen rund um Arcadius wurden nie Gegenstand der Polemik Claudians. Grund dafür, sie mit spitzer Feder zu tadeln, hätte es genug gegeben. Immerhin waren es die Frauen am Hofe in Konstantinopel, die daran gingen, Schritt für Schritt einen neuen symbolischen Rahmen für die Herrschaft im Osten des römischen Reichs zu definieren. Schon Aelia Flacilla, die Gattin des Theodosius I., hatte damit begonnen, die viel gepriesene Tugend der *philanthropia* mit einem neuen Inhalt zu füllen und eine christliche Askese zu forcieren. Später verknüpfte Aelia Eudoxia, die Gattin des Arcadius, das Gebot der Askese mit einer religiös motivierten Kontrolle der Nachkommenschaft.[15]

12 Dazu Schweckendiek 1992, 23–28; Long, 1996, 149–177.

13 Dieser Antagonismus war schon früher in verschiedensten Formen offenkundig und auch durch Stimmen aus dem Osten zum Ausdruck gebracht worden. So spricht etwa Themistios (*or.* 14, 182a–184a) von der Bautätigkeit in Konstantinopel, die als Form der Symbolschaffung für Ostrom instrumentalisiert wird. Allein moralische Integrität, nicht etwa der Rekurs auf eine – überlebte – (westliche) Tradition könne Herrschaft legitimieren.

14 Einziger, fraglicher Hinweis auf eine Kritik an Arcadius ist in *Eutrop.* I 309. Vgl. dazu Schweckendiek 88f.

15 Vgl. Holum 1989, 54–58.

Öffentlich legitimiert werden konnte dieser längst eingeleitete Prozess einer Machtverschiebung erst im Jahr 401, als Aelia Eudoxia einen Sohn gebar. Im Jahr 400 war sie bereits zur *Augusta* proklamiert worden, womit sie für eine Neuerung stand, die im *Imperium Romanum* ohne Beispiel war.[16] Unter anderem wird berichtet, dass Aelia Eudoxia Prozessionen in Konstantinopel begleitete, während sich Arcadius von solchen öffentlichen Bezeugungen, die die Machtverschiebung unterstützten, fernhielt. Hätte Aelia Eudoxia ihren ersehnten Sohn, den späteren Kaiser Theodosius II., nicht erst im Jahr 401 geboren, nachdem sie bereits drei Töchter zur Welt gebracht hatte, so wäre ihre Politik der „Feminisierung" der Herrschaft wohl schon früher sichtbar geworden. Dass Eunuchen in der Umgebung des Arcadius und der Aelia Eudoxia, einmal abgesehen von Eutropius, eine mächtige und Herrschaft gestaltende Gruppe waren, ist hinreichend dokumentiert.[17] Dass die Macht der Eunuchen wuchs, wird, um es euphemistisch zu sagen, dem „Einfluss" der Aelia Eudoxia zugerechnet.[18] Claudians Invektive auf Eutrop wirft, wie erwähnt, aufgrund ihrer Datierung rund um den plötzlichen und radikalen Machtverlust des Eutrop im Osten viele Fragen auf. Immerhin war es zuletzt doch Arcadius, der sich schützend hinter Eutrop stellte: Aelia Eudoxia hatte Eutrops Hinrichtung verlangt, nachdem dieser aus der Verbannung auf Zypern zurück nach Konstantinopel gebracht worden war.[19]

Hier sei angesetzt und die Schmähschrift auf Eutrop, die einem Entmachteten galt, den sie nicht mehr treffen konnte, als Diskurs über die Geschlechterverhältnisse, auf denen sich dann Geschlechterrollen zur Schau stellen können, gelesen. Das Gedicht wird als literarisches Mittel Claudians erachtet, einen Antagonismus zwischen Eutrop und Honorius zu akzentuieren.[20] Long, die der Invektive eine umfängliche Studie gewidmet hat, charakterisiert den Text als Instrument politischen Handelns in einer realen Welt, als einen Text, der nicht auf literarische Abstraktion hin angelegt sei, der nicht politische, philosophische oder gar ethische Reflexionen darlegen wolle.[21]

---

16 Münzprägungen dieser Zeit bestätigen die Propaganda einer gottgegebenen Herrschaft der *Augusta*. Honorius führte Beschwerde darüber, dass offizielle Bilder der *Augusta laureata* in den Provinzen gezeigt wurden. Vgl. Holum 1989, 65f.

17 Vgl. Holum 1989, 80f.

18 Vgl. Holum 1989, 54.

19 Schlinkert 1994, *passim*, bes. aber 357, vertritt (allerdings für die Regierung des Constantius II. und den Hofeunuchen Eusebius) die These, dass der Hofeunuch auf Gedeih und Verderb dem Herrscher ausgeliefert war. Wenn Eutrops Hinrichtung letztlich von Eudoxia verlangt wurde – und Arcadius dieser Forderung widerwillig entsprach – ist von einer Machtverschiebung von Arcadius zu Eudoxia, welche das Verhältnis des Eunuchen zum Palast massgeblich bestimmte, auszugehen.

20 Long, 1996, 203ff.

21 Long 1996, 26.

Die nachstehende, einer Gender-Lektüre verpflichtete Interpretation will dagegen den Blick freigeben auf die gesellschaftlichen Umstände, denen sich der Text verdankt, insofern gerade nicht der Augenblick einer „panegyrischen Realität“ aufgerufen ist, um über Ereignisse zu befinden und sie publikumswirksam zu inszenieren, sondern insofern Herrschaftsstrukturen analysiert werden, die sich über den Diskurs der Geschlechterordnung Ausdruck geben und wie selbstverständlich den Text „durchziehen“. Die Schmähschrift gegen Eutrop soll, so die Arbeitshypothese, als Repräsentation Ostroms verstanden werden, über dessen Geschlechterverhältnisse und über deren Bedeutung gehandelt wird.[22]

Die Invektive gegen Eutrop wird auf drei Textebenen ausgewertet. Diese sind:

a) Eutrop als Vertreter des „dritten Geschlechts“
b) Metaphern für das „dritte Geschlecht“
c) Symbolfelder für das „dritte Geschlecht“

Die Kategorie des „dritten Geschlechts“ wird als Interpretationsbehelf eingerichtet, um den Kastraten zu benennen. Dies bedeutet nicht, dass auch der spätantike Autor Claudian dem Eunuchen ein eigenes Geschlecht konzediert hätte. Danach wird zu prüfen sein, ob und unter welchen Auspizien die Bezeichnung „drittes Geschlecht“ für den Eunuchen durch den Text in Anspruch genommen werden darf.[23]

a) Das „dritte Geschlecht“

Die Eunuchie war als gesellschaftlicher Faktor im Osten des römischen Reiches allgegenwärtig. Ammianus Marcellinus gibt davon Zeugnis ab, wie der Eunuch, zum Nutzen der Gesellschaft geschaffen, seinen Platz am Rand der Gesellschaft zugewiesen erhält.[24] Die

---

22 Den Staat auf den Körper zu projizieren, hat spätestens seit der platonischen *Politeia* Tradition. Staatskörper werden zudem als geschlechtlich konfiguriert gedacht. An der Invektive wird diese Projektion nicht explizit gemacht. Sie implizit anzunehmen, soll zum Verständnis der Invektive beitragen. Zur sinnfälligen Interpretation des Staatskörpers in der Gender-Forschung vgl. zuletzt Lorenz, 2000, 104f.

23 Vgl. aber Günther 2000, 67, die wie selbstverständlich von einem „dritten Geschlecht“ spricht. Günther klassifiziert dieses „dritte Geschlecht“ allerdings als Perversion des Menschlichen zum Semibestialischen, womit sie zu anderen Kategorien wechselt. Zum Eunuchen in seinen sozialen Rollen vgl. zuletzt Schlinkert 1994, 357 und Anm. 34.

24 Eine der Hauptfunktionen des Eunuchen besteht in seinen Diensten im Palast, wo er durch Indiskretion, durch weiberhaften Luxus und durch Prunk ins Auge sticht. Resultat ihres beschnittenen Mann-Seins ist die weibische Stimme, die zum Symbol für die Unfähigkeit des Eunuchen wird, eine männliche, der Tapferkeit im Kriege dienende Haltung einnehmen zu können. Claudians Eunuch stimmt auf weite Strecken mit dem Bild überein, das Ammianus über die Eunuchen zeichnet. Vgl. Günther *passim*.

Kastration hat ihm die Möglichkeit genommen, einen gesellschaftlich sanktionierten Lebensgang einzuschlagen, wie ihn eine eindeutige Geschlechterzugehörigkeit vorzeichnet.[25] Der Eunuch in seiner sozialen Rolle ist es denn auch, der in der Forschung die Frage nach dem „dritten Geschlecht" bislang bestimmt.[26] Claudian setzt hingegen beim physiologischen Geschlecht an, das sich durch die Kastration verändert. Die Veränderung wird durch eine Kälte hervorgerufen, die den ganzen Körper bis hinauf zum Gehirn erfasst, welches Sitz des Wesens der Geschlechtsperson ist. Die Kälte, die nach der Kastration den Körper durchströmt, zieht einen Wandel in Richtung Weibliches nach sich.[27] Hier bietet es sich an, zum Vergleich Auskünfte aus der antiken Medizin und aus der philosophischen Anthropologie heranzuziehen: In der aristotelischen Schrift *de generatione animalium* (766a 24ff.) wird die Geschlechterdifferenzierung beim Embryo mit der Analogie der Schaffung des Eunuchen erklärt: Die Kastration bringe eine weitgehende Veränderung des Geschlechts mit sich, eine Veränderung, die den Kastraten nahe an das Geschlecht der Frau heranführe. Im *Aristotelicum* fehlt allerdings eine entscheidende Erklärung, die Claudian hinzufügt: Die durch die Kastration bewirkte Veränderung erfasse selbst das Gehirn und führe zu einer Änderung des gesamten Wesens des Eunuchen. Der Vergleich mit Gedanken des hippokratischen Schrifttums[28] erhellt wiederum, dass Claudian Erklärungen aus der medizinischen Anthropologie kennt, der entsprechend die Gegensätze von „Warm" und „Kalt" auf den Geschlechterdualismus umgelegt werden und die Kälte für das Weibliche und für einen progressiven Alterungsprozess steht. Bei Aristoteles ist dieser Gedanke mit Bezug auf die Zeugung da: Wenn Kälte vorherrsche, entstehe ein weibliches Lebewesen (GA 726b 30ff.).[29] Claudian steht also einer traditionellen Sicht nahe: Der Eunuch macht eine mit dem Messer herbeigeführte Feminisierung durch, die von der „natürlichen" Geschlechterzugehörigkeit, welche durch den Zeugungsakt in „Männlich" und „Weiblich" entstehe, zu unterscheiden sei. Indem er auf Argumente aus der medizinischen Anthropologie zurückgreift, deutet er an, dass er ein „Drittes" annimmt, das sich gegenüber „Männlich" und „Weiblich" durch die Opposition von „Natürlich" und „Künstlich" definiert. Zu fragen bleibt allerdings, wie sich diese künstliche Wendung zum Weiblichen im Einzelnen vollzieht, was Nähe zum Weiblichen besagt und auch, wie konsistent die In-

---

25 I 52: *ambiguus vitae* (im Leben ohne eindeutige Zugehörigkeit). Vgl. auch I 462: *ambigui … mares.*

26 Guyot 1980, 167–170 konzentriert seine Untersuchung auf die soziale Stellung des Eunuchen (zu Claudian vgl. 167–170). Die strukturelle Ähnlichkeit des *servile genus* (als soziales Konstrukt) und der Sphäre des Weiblichen, wird in meiner Untersuchung vorausgesetzt, nicht aber eigens thematisiert.

27 52f.: *penitusque extremum / in cerebrum secti traxerunt frigora nervi* (Bis ganz hinein ins Gehirn führten die abgeschnittenen Nerven die Kälte).

28 Vgl. Föllinger 1996, 30–33.

29 Vgl. Föllinger 1996, 134–139..

klination zum Weiblichen letztlich ist. Es wird sich zeigen, dass die „Metamorphose“ zum „dritten Geschlecht“ mit ihrer Affinität zum Weiblichen vorzugsweise durch die Denkfigur des Altseins/ des Nicht-Alle-Lebensalter-Durchschreitens hergestellt und vorzugsweise an der alten Frau exemplifiziert wird. Wenn an der Invektive gegen Eutrop bemängelt wird, dass sie nicht alle Lebensstationen des Kastraten berücksichtige,[30] sondern nahezu unvermittelt zum Alter übergehe, so erklärt sich die vermeintlich verkürzte Darstellung des Lebenslaufs, wie sie sich im Spottgedicht zeigt, gerade aus dem Umstand, dass dem Eunuchen die Lebensstufen des Kindes und der Alten,[31] die nicht (mehr) zur Fortpflanzung fähig sind, zugeschrieben werden. Der Autor zeichnet also die Lebensstationen des Eunuchen gemäss dem für den Kastraten konstruierten, für den Eunuchen konstitutiven reduzierten Lebensabweg. Die erste Lebensspanne wird eingenommen durch die nach der Geburt erfolgte Verstümmelung und mündet nahezu übergangslos ein in die zweite, die das Leben des Eunuchen mit Altsein stigmatisiert.[32] Die Verbindung des „dritten Geschlechts“ mit dem Altsein wird zum bestimmenden Motiv. Metaphern des Verfalls, des Sterbens, der Unfruchtbarkeit und der Krankheit (dis-)qualifizieren das „dritte Geschlecht“.[33]

Seine Sozialisation als Eunuch erfährt Eutrop nicht von ungefähr im Orient. Assyrien und Galatien[34] formen aus ihm eine *paelex*. Die Zuschreibung des Altseins bleibt durch die Invektive hindurch aufrecht. Dem Lustknaben, der bald verstoßen wird, bleibt allein das Witwendasein.[35] Die elegische Welt der verlassenen Geliebten wird evoziert, um den Verlust von (ersehnter) sozialer Verankerung zu verdeutlichen.[36] Die Vergleichsebene wird mit Bildern illustriert, die aus der Sphäre des Frauenlebens kommen. Es ist also das Weibliche, das für den Verlust steht. Dem weiten Spektrum an weiblichen Zuschreibungen, die negativ besetzt sind, und die dem „dritten Geschlecht“ zugeteilt werden, steht eine einzige positive Fähigkeit gegenüber, die der Eunuch nicht erlangen kann: Frau und Mutter zu

30 So Schweckendiek 1992,161, der beanstandet, „Wie unbekümmert der Dichter die Zeit presst“. Anders als Schweckendiek registriert Guyot 1980, 168 die extreme Verknappung der Lebensmitte Eutrops durch den Erzählverlauf nicht.

31 I 10: *anus*. Die Fokussierung auf das Iunktim *annus (consulatus)* und *anus* wird durch I 10 leitmotivisch

32 I 77: *qua placeam ratione senex* (Wie kann ich als Alter gefallen?). Zur Altersklage, die den Verlust des Begehrtseins thematisiert, vgl. Wagner-Hasel (im Druck).

33 Vgl. insb. I 110–131: *laxata aevo cutis* (die aufgrund des Alters schlotternde Haut); *passa facies rugosior uva* (das Gesicht faltiger als eine getrocknete Traube); *deserta ... intervalla comae* (durch Haarausfall verödete Stellen am Kopf); *ieiunae segetes* (Saaten, die dürsten ...); *pluma labente ... immoritur hirundo* (eine Schwalbe, die ihr Federkleid verliert und stirbt). Das Motiv der Krankheit tritt zu dem des Altseins hinzu: *turpes tineae* (widerliche Läuse).

34 I 58–60.

35 69f.: *viduumque relinquis / Eutropium* (Mich, Eutrop, lässt du als Witwe zurück?).

36 I 66–77.

sein, was bedeutet, in der Gesellschaft anerkannt zu sein und vor allem, das Alter zu transzendieren.[37]

Die Uneindeutigkeit des Geschlechts liefert den Eunuchen geradezu an das Alter aus. Denn wiewohl bereits alt, altert er weiter. Es ist an der Zeit für ihn, die Rolle des Kupplers zu übernehmen.[38] In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, was auch für die Zeichnung des „Lust*knaben*" Eutrop galt: Das „Geschäft", das das „dritte Geschlecht" ausübt, wird mittels Vergleich aus der weiblichen Lebenswelt veranschaulicht. Nicht mit dem *leno* wird Eutrop verglichen, nicht wird das Bild eines Kupplers entworfen.[39] Vielmehr wird die Kupplerin Lais eingeführt,[40] deren Tätigkeit mit dem *lenocinium* des Eutrop verglichen wird.[41] Nicht wurde bislang deutlich genug vermerkt, dass der *shift* in die weibliche Sphäre[42] einen Aspekt der Verhältnisse der Geschlechter und deren Inszenierung im spätantiken Text unterstreicht. Das Defizitäre am Eunuchen wird selbst dort, wo in der Literatur *similia* aus dem männlichen Bereich zur Verfügung wären, im Bereich des Weiblichen gesucht. Dabei wird die Beziehung von Weiblichem und Alter konsequent aufrechterhalten. Es ist letztlich die alte Füchsin,[43] die sich in Gestalt des Eutrop in den Palast in Konstantinopel einschleicht. Eutrop selbst bezeichnet sich als Zugehörigen eines eigenen Eunuchengeschlechts *(generis … sors durissima nostri),*[44] dessen „Blüte" durch Unfruchtbarkeit und Alter bestimmt ist, eine „Blüte", die allerdings produktiv in Aktivitäten am Hofe umgemünzt werden kann.[45]

b) Das „dritte Geschlecht" und seine Metaphern

Aus den obigen Erläuterungen wird deutlich, dass der Geschlechterort des Eunuchen von der Erzählfigur Eutrop selbst als eigener, dritter, wahrgenommen wird, den er als Differenz zum Ort des Weiblichen einstuft. Die literarische Deskription des Eunuchen durch den

---

37 I 72f.: *femina cum senuit, retinet conubia partu / uxorisque decus matris reverentia pensat* (Wenn die Frau alt geworden ist, kann sie die Ehe dank ihrer Kinder erhalten und die [frühere] Würde der Ehefrau wiegt nun die Ehrfurcht vor der Mutter auf).

38 I 78f.: *avitum / adgreditur lenonis opus* (Er geht das ererbte Geschäft des Kupplers an).

39 Zur Figur des *leno* vgl. z. B.. *Plaut.*, *Capt.* Prol. I 57; vgl.auch die Figur des *leno* Ballio in *Plaut. Pseud.*

40 I 90–97. Folgerichtig ist dann auch in I 95 von der *lena* (Kupplerin) die Rede.

41 Vgl. Schweckendiek 72f., z .St.; Schweckendiek hebt eine Parallelstelle (*Properz* II 6,1f.) hervor. Vgl. auch Long 1996, die besonders auf Vorbilder der alten und neuen griechischen und der römischen Komödie hinweist.

42 Dieser *shift* wurde von Long 1996, 125f. angemerkt, jedoch nicht zufrieden stellend erklärt. Long beobachtet richtig, dass die Frau durch Claudian aufgewertet wird. Dass er parallel dazu das Weibliche abwertet, ist für Long widersprüchlich.

43 I 145: *vetula vulpes*

44 Oh, äußerst hartes Schicksal meines Geschlechts (I 71). Long (126, Anm. 64) liest *genus* mit Blick auf Eutrop im Sinne von Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse.

45 I 138–150.

Autor spiegelt die Wahrnehmung der Erzählfigur, ein Drittes zu sein, wider. Metaphern, die für Eutrop formuliert werden, können das bestätigen. Sie werden zwar insgesamt sparsam eingesetzt, doch auf vielfach belegte Zuschreibungen wie *femineus*,[46] *mollitia*[47] oder auch *effeminatio* wird nicht grundsätzlich verzichtet.[48] Die „Einverleibung" des Eunuchen in das Weibliche erfolgt durch Vergleiche und Bilder, die ihn mit Figuren wie denen der Kupplerin oder der verlassenen Geliebten in Eins setzen. Das Anstacheln wie auch das Befriedigen von sexuellen Begierden durch den Eunuchen ist vor dem Hintergrund seines Aktionsradius zu bewerten, indem der Eunuch nicht im Bereich gesellschaftlicher Akzeptanz handelt, sondern in seiner moralischen Anstößigkeit Verstecke[49] bewohnt, wo sich die Frauen gerne aufhalten. Die Differenz zum Weiblichen wird aber deutlich markiert. Sie liegt und erschöpft sich zugleich im wesenhaften Altsein des Eunuchen.[50]

c) Symbolfelder für das „dritte Geschlecht"

Alter und Tod sind die dominanten Symbolfelder, die dem Eunuchen zugeschrieben werden. Die Kastration entlässt den Eunuchen zeitig aus dem gesellschaftlich produktiven Leben, er hat paradoxerweise das Leben eines Leichnams zu erwarten. [51] Das durch das Alter gezeichnete Leben, dem das „wahre Leben" der naturgegebenen Befähigung zur Fortpflanzung fehlt,[52] oszilliert also immer wieder in Richtung Leblosigkeit. Unter diesen Bedingungen greift der Eunuch nach der Macht: „Ganz und gar bepflanzt mit dem Alter wird der Halbmann hinauf gehoben in den ehrwürdigen Palast der Macht ..."[53]

46 II 107: *femineasque togas* (Gewänder nach Art der Frauen).

47 Z.B. II 112f.: *mollitiae ... / ... Eoae* (die für den Osten typische Verweichlichung). II 593: *signa tubaeque mollescunt* (Feldzeichen und Kriegstrompeten werden schwach); II 157: *molli magistro* (einem schwachen Feldherrn [gehorchen]).

48 Programmatisch für die Invektive I 9f.: *trabeata per urbes / ostentatur anus titulumque effeminat anni* (mit dem Purpurstreif geschmückt zeigt sich ein altes Weib in der Stadt und verweiblicht den Ehrennamen des Konsulats).

49 I 466: *femineae latebrae* (Verstecke, in denen Frauen agieren). Vgl. das *simile* der Füchsin (145).

50 Bezeichnend für die Zuschreibung des prinzipiellen Altseins des Eunuchen ist der Umstand, dass an seiner Person die typologische Verquickung von Greisenalter und Lust nicht stattfindet. Im Gegenteil, die Zurückweisung der Begierde wird von Eutrop, sobald er Konsul ist, betrieben. Vgl. seine Kritik an der Lustorientiertheit in II 354–375. Zur Verknüpfung von Alter und Lust vgl. Wagner-Hasel (im Druck).

51 I 38f.: *... postquam deforme cadaver / mansit et in rugas totus defluxit aniles ...* (nachdem von ihm ein entstellter Leichnam geblieben und er sich ganz in Altersfalten aufgelöst hatte ...). Vgl. auch I 30: *artus exsangues* (blutleere Gliedmaßen); I 147: *venale cadaver* (ein käuflicher Leichnam); I 240: *anus Amazon* (die alte Amazone).

52 I 469f.: *mixta duplex aetas inter puerumque senemque / nil medium* (ein Gemisch aus zwei Lebensaltern, dem des Kindes und des Alten).

53 I 171f.: *postquam obsitus aevo / semivir excelsam rerum sublatus in arcem...* (als ein vom Alter über und über gezeichneter Halbmann Zugang zum Palast erhielt...).

Die Invektive gegen Eutrop hat ihren unmittelbaren Anlass in der unüberbietbaren Desavouierung und Besudelung der Konsulwürde durch einen Eunuchen.[54] Nie zuvor hatte ein Kastrat die Konsulwürde innegehabt. Die Empörung, die sich angesichts dieser Neuerung einstellt, entzündet sich paradoxerweise an einem Amt, das in Rom seine Entscheidungsgewalt längst verloren hat. Somit konnte die Empörung über das Neue, das zugleich Entehrende, nur gegen den generellen Anspruch gerichtet sein, der sich durch Eutrop, als Stellvertreter veränderter Machtkonstellationen, zu manifestieren schien. Der Text Claudians trägt dieser Situation, die durch das Konsulat des Eutrop an die Oberfläche kommt, Rechnung. Es geht nicht länger um einen Amtsträger am Rand der Gesellschaft: Die Füchsin verlässt den Bau, kommt aus dem Versteck und usurpiert den öffentlichen Raum.

Die Wortwahl verdeutlicht den Wechsel, den der Eunuch in Richtung des männlich gedachten Herrschaftsraums anstrebt. Ab dem Zeitpunkt, da der Eunuch nach der Konsulwürde greift, wird er als *semivir*[55] bezeichnet. Ab sofort wird er an den Funktionen gemessen, die dem Mann in der Öffentlichkeit zukommen, nicht mehr reicht die Einpassung des Eunuchen in die Welt des Privaten und in das ihm bislang gestattete Randständige zu. Der Diskurs um die Herrschaft bestimmt den Gang der Invektive. Die Frage nach einer durch die Natur sanktionierten Herrschaft wird bestimmend. Eine Destabilisierung der Ordnung sei durch das Überschreiten der von der Gesellschaft tolerierten Aufgaben des Eunuchen eingetreten.[56] Der nicht mehr intakte Mensch, der mit einem Rumpf assoziiert wird,[57] kann Rom nicht schützen, kann nicht die Mauer bilden, die eine Zerstörung verhindert, da durch die besondere Art seiner Verstümmelung das natürliche Wesen des Menschen zerstört ist.[58] Der Leitspruch *arma relinque viris* (überlasse die Waffen den Männern)[59] ist im Kontext, der im Rahmen der drohenden Entzweiung zwischen Honorius und Arcadius Platz hat, als metaphorische Rede über Macht zu lesen. Nicht aber ist der Leitspruch eng zu führen auf den Waffengang, den Eutrop 398 gegen die in Armenien einfallenden Hunnen erfolgreich zu Ende gebracht hatte. Kriterien, die für das *contra naturam* von Eutrops Usurpation der Herrschaft sprechen, werden durch den Verweis auf die weibliche Stimme, die unfähig ist zu befehlen, deutlich.[60] Der symbolische Ort, der dem Eunuchen angewiesen wird, ist der des Webstuhls oder aber, Diener der Cybele zu sein,

54 Eutrop gab zusammen mit Mallius Theodorus dem Jahr 399 seinen Namen.

55 I 171; II 22.

56 I 414f.: *pridem tolerare fatemur hoc genus* (Zuvor, so bekenne ich, duldeten wir dieses Geschlecht).

57 I 254: *truncus*.

58 Dem Ausmerzen von Körperteilen, die krank sind, wird grundsätzlich beigepflichtet. Die Amputation kann der Heilung und der Gesundung dienen. Vgl. *in Eutrop*. II 13–19.

59 I 281.

60 I 261–263.

nicht jedoch Herr des Krieges. Auf den Punkt gebracht lautet die Apostrophe des Autors an Eutrop: *quid te, turpissima, bellis / inseris aut saevi pertemptas Pallada campi?/ Tu potes alterius studiis haerere Minervae / tu telas, non tela, pati, tu stamina nosse / tu segnes operum sollers urgere puellas / et niveam dominae pensis involvere lanam / vel, si sacra placent, habeas pro Marte Cybelen* ... (Warum mischt du dich, du Unselige, in den Krieg ein und versuchst dich auf dem wilden Kampfplatz der Pallas, der Kriegsgöttin? Du kannst dich den Geschäften der anderen Minerva widmen, du kannst die Webkunst, nicht aber die Geschosse ertragen, du sollst die Webfäden kennen, du kannst eifrig die Mädchen antreiben, die ihre Arbeit nachlässig tun und kannst die weisse Wolle für die Herrin in dem dir zugemessenen Arbeitspensum wickeln, dir ist es gestattet, solltest du die Kulttätigkeit vorziehen, Cybele statt Mars zu wählen ...).[61] Eutrop selbst möchte sich aus dieser Zuordnung befreien. Er macht sich zum Kritiker des Habitus, in dem sich seine Anhängerschaft präsentiert. Zum Ausdruck kommt dies in einem Vergleich, in dem das passive, träge Tun der Personen beschrieben wird, die die Arbeit am Webstuhl tun. Eutrop ist der „Aufseher" über diese weibliche Webarbeit.[62] Der weiblichen Sphäre entkommt er durch die Aufseherfunktion nicht.[63] Die Herrschaft, für die der Eunuch steht, ist eine ohne Zukunft, da sie auf Alter, Krankheit und Unfruchtbarkeit gründet. Das Herrschaftsmodell Eutrop ist, so darf man folgern, ein perspektivenloses, ein totes Modell.

Institutionen brauchen stabilisierende Prinzipien, wenn sie Bestand haben wollen. Eines dieser Prinzipien ist bekanntlich die durch Analogie hergestellte Naturalisierung von sozialen Klassifikationen. Der transzendentale Überbau, die Gottheit, wird auch vom spätantiken Autor aufgerufen, um Legitimation zu erwirken.[64] Die transzendentale Absicherung von Herrschaft wird also von Claudian zum Argument erhoben. Eine Bestätigung dafür, dass das „dritte Geschlecht" keinerlei Legitimität als Mensch und füglich nicht Macht beanspruchen darf, wird mit der fehlenden Absicherung des Eunuchen in der Transzendenz angestrebt. Die Verbindung zum Göttlichen könne von Männern wie Frauen hergestellt werden, so gebe es Göttinnen, Priesterinnen wie auch Seherinnen. Einen Eunuchen als Gottheit kenne man nicht, Eunuchen als Priester oder als Seher existierten nicht.[65] Der Text bringt die Rede auf

61 I 271–277.

62 Eutrop ist sich seiner Herrschaftsrolle durchaus bewusst und übernimmt Verantwortung.

63 II 354–3745.

64 Vgl. Douglas 1991, 84f.

65 I 330: *semperque profani* (Sie [die Eunuchen] haben keinen Bezug zum Heiligen). Der entmannte Attis wird bei Claudian nicht unter die Götter gezählt. Vgl. auch Long 126. Dass Attis ursprünglich kein Gott war und auch keinen Kult besaß, scheint Claudian aus der reichen Überlieferung zu Cybele und Attis herauszugreifen. Immerhin war es im dritten und vierten Jahrhundert n. Chr. zu einer Aufwertung des Attis gekommen, der die Bedeutung Cybeles zurückzudrängen vermochte. Vgl. Thomas 1984, 1519. Long 126, Anm. 65 zeiht Claudian des (latenten) Widerspruchs, da er ja die Galli im Gefolge der Cybele in I 280 in umschreibender

die Schaffung von Frauenherrschaft im Orient. Ihr verdankt sich die Existenz des Eunuchen. Um Herrschaft überhaupt einrichten zu können, aber auch in der Hoffnung, dieser Herrschaft Dauer sichern zu können, habe die Frau den Eunuchen kreiert. Eine nicht-männliche Umgebung war neben anderen libidinösen Motiven Bedingung dafür, dass sich die Macht von Frauen auf Zeit etablieren konnte: Semiramis, Symbolfigur weiblicher und zugleich orientalischer Herrschaft, ersann, so eine zentrale Begründung für die Eunuchie, das „dritte Geschlecht", um ihr Frausein durch eine feminisierte Umgebung verschleiern zu können.[66] In einer dichotomisch organisierten Gesellschaft ist sie als Frau mit Herrschaftsambitionen unterlegen. Im Gegensatz zum unumstrittenen Rang der Frau im Kult ist Frauenherrschaft ohne Legitimität, da sie keine positiven Vorbilder aufweisen könne: Hippolyte, hier zur mythischen Machtträgerin stilisiert, fällt, auch Penthesilea unterliegt. Die Binomie von Natur und Künstlichkeit wie die von Gottgegebenheit und Menschenprodukt bestimmt über gesellschaftliche Funktionen, die der Frau zustehen. Sie wird aber auch aufgerufen, um zu begründen, dass der Eunuch keinen einzigen öffentlichen Machtanspruch geltend machen darf.

4. Die Asymmetrie der Geschlechter und ihre Bedrohung durch das „dritte Geschlecht"

Die Asymmetrie der Geschlechter ist im *Claudianeum* evident. Angesichts der Tatsache, dass sich entgegen anderen Diskursen zur Geschlechterordnung in der Invektive gegen Eutrop ein „drittes Geschlecht" eindrängt und den üblichen Diskurs durchkreuzt, kommen die Verhältnisse in Bewegung. Zentral und am wichtigsten ist sicher die Beobachtung, dass das „dritte Geschlecht" von seinem Träger, Eutrop, als existent erlebt wird. Auch vom Autor wird es als eigenes Geschlecht benannt, jedoch auf der Ebene des Symbolischen wird es negiert. Das „dritte Geschlecht" ist von Menschenhand geschaffen, es findet sich in der göttlichen Ordnung nicht wieder, es kann im Irdischen keine Traditionen gründen und gehört in den Bereich des Nicht-Lebendigen. Der Eunuch verschiebt die Geschlechterordnung durch die künstliche Störung einer asymmetrischen Zweiheit. Um die Verhältnisse aufrecht zu erhalten, muss eine potenzierte Herabminderung des Weiblichen erfolgen. Daher spricht auch aus dem Satz, das Konsulat einer Frau wäre weniger schlimm als das eines Eunuchen,[67]

Form erwähnt. Wichtig scheint m. E. der Aspekt zu sein, dass die Absicherung im Transzendenten erfolgt, dass also die Stufenleiter der Funktionen von Eunuchen bis hinauf zur Ebene des Göttlichen reicht.

66 I 339–342. Auch Ammianus Marcellinus kennt diese Version von der Schaffung der Eunuchen (XIV 6, 17). Vgl. Günther 2000, 66.

67 I 320f.: *sumeret illicitos etenim si femina fasces, esset turpe minus* (Selbst wenn die Frau die Rutenbündel tragen würde, wäre das weniger schandbar).

keine Verschiebung der Geschlechterdualität zugunsten des Weiblichen.[68] Denn die etablierte Asymmetrie muss sich plötzlich gegen ein Drittes behaupten, das die bekannte Grenzziehung zwischen und Gewichtung von *Männlich* und *Weiblich* in Frage stellt. Das Recht auf ein Geschlecht wird für die Frau mit der Fähigkeit, Nachkommen zu haben, definiert. Indem die Frau Kinder gebiert, vermag sie das Alter, das sie aufgrund der Lebensalter in die Nähe des Eunuchen bringt, zu transzendieren. Der Bereich des Männlichen wird, anders als das Weibliche, durch das „dritte Geschlecht“ und schon gar nicht durch eine (negativ konnotierte) Altersmetaphorik kontaminiert.

Die Invektive auf Eutrop kann als Text auf die gefährdete Bezogenheit einer etablierten Geschlechterordnung interpretiert werden. Die Bezogenheit, die von Natur aus da ist, ist nur dann stabil, wenn das „dritte Geschlecht“ keine Rolle spielt. Der Text scheint diese Interpretationsrichtung da zu unterstützen, wo der Autor die Zusammengehörigkeit von West- und Ostrom anspricht. Nicht kraft seines ganzen, unversehrten Körpers atmet das Reich der Söhne des Theodosius. Schuld daran sei Ostrom, das den Organismus in seinem Zusammenwirken störe: *discors Oriens … invidet, ne … toto conspiret corpore regnum.*[69] Rom wird seinen „Reichskörper“ nur dann am Leben erhalten und im gleichmässigen Rhythmus atmen können, wenn das Leblose, das Unfruchtbare und wesensmässig Alte herausgeschnitten ist.

Das zweite Buch der Invektive gegen Eutrop setzt ein mit der Klage um das zerstörte Phrygien, dessen Herrschaft noch existiert, das aber durch Eutrop und über Eutrop hinaus Gefahr läuft, zugrunde zu gehen.[70] Phrygien, das bis vor kurzem noch als Symbol für den ungefährdeten Osten des römischen Reiches stehen konnte und dessen Unversehrtheit für Rom von existenzieller Bedeutung ist,[71] wird in der Invektive gegen Eutrop durch Cybele symbolisiert.[72] Phrygien wird nunmehr vom „dritten Geschlecht“ besetzt gehalten, wodurch eine seit alters her gültige Ordnung aufgelöst wird.[73] In dieser Ordnung hat Phrygien, das den Beginn der Kultur repräsentiert, seinen festen Platz. Die Pervertierung der alten, traditionellen Ordnung, die dazu geführt hat, dass das „andere“ Geschlecht die

68 Dagegen Wieber-Scariot 1999, 301.

69 I 396–398 (Der Orient, der gespalten ist, empfindet Missgunst, die es mit sich bringt, dass das Reich nicht dank eines einzigen Körpers atmet).

70 II 1–4; II 20–22.

71 Dafür spricht der lange Exkurs II 238–273. Es sei angemerkt, dass bei Claudian die phrygische Herkunft Cybeles positiv besetzt ist. Zur frühen Abspaltung phrygischer Aspekte des Cybelekults in Rom vgl. Thomas 1984, 1504.

72 II 282–284: *aurea sanctarum decus immortale comarum / defluxit capiti turris summoque volutus / vertice crinalis violatur pulvere munus* (Die goldene Turmkrone, die unsterbliche Zierde heiligen Haars, glitt vom Haupt, vom Scheitel fiel herab das Geschenk, das dem Haar galt, und es wurde durch Staub entweiht).

73 II 251. Vgl. dazu Schweckendiek 206f.

Waffen trägt und sich zum Schützer Roms ernannt hat, bringt Cybele das lange prophezeite Ende.[74]

5. ERGEBNISSE

Für eine Gender-orientierte Auslegung der Invektive, die den Platz des Eunuchen in der Gesellschaft zu lokalisieren sucht und gerade über diesen Interpretationszugang darauf abzielt, das Geschlechterdenken Claudians zu erfassen, darf Cybele als bedrohtes Symbol der Geschlechterordnung, die Rom zu verteidigen hat, genommen werden. Cybele ist die kleinasiatische Muttergottheit, die als autochthone Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin, als Magna Mater des Ida, verehrt wurde. Mit Cybele wird das Weibliche positiv in die durch die Transzendenz abgesicherte gesellschaftliche Ordnung einbezogen: Sie steht in einer Reihe mit Minerva, Diana, Terra, Ceres, Iuno und Latona.[75] Sie ist aber auch in einer späteren Ausformung des Mythos die Herrin des Attis. Attis wurde, so eine präferierte Variante des Cybele-Mythos, als sein Begehren nach einer jungen Frau entflammte, von Cybele in Wahnsinn versetzt, worauf er sich entmannte und sich dadurch den Tod gab.[76] Attis, der Cybele untergeordnet ist, bedauert in Claudians Invektive zusammen mit Cybele den durch Eutrop hervorgerufenen nun drohenden Untergang Phrygiens.

Die Invektive gegen Eutrop zeichnet die Spannungen einer Geschlechterordnung nach, die vom Verlust der sanktionierten Gewichtung bedroht ist. Die asymmetrische Geschlechterdichotomie gerät durch den Herrschaftsanspruch des „dritten Geschlechts" ins Wanken.[77] Die Tilgung des „dritten Geschlechts" kann das Gleichgewicht wieder herstellen und die naturgegebene Geschlechterpolarität sanktionieren, die traditionelle Ordnung festigen. Die Eunuchie kann somit als Symbol für die Irritation der traditionellen Geschlechterasymmetrie angesehen werden, deren Verschiebung zu korrigieren ist. Im Einzelnen wird mit dieser Befindlichkeit wie folgt operiert: Solange das „dritte Geschlecht" in den Nischen

74 I 288–290. Dagegen Koster, 1980, 337. Von Situationskomik beim „Herabpurzeln" der Turmkrone Cybeles kann nicht die Rede sein. Cybele kann in der Invektive Claudians eben nicht auf das bacchantische Rasen und auf den Attiskult reduziert werden. Siehe auch I 134f., wo sie in eine Reihe u. a. mit Vesta und Iuno gestellt wird.

75 324f. Die Göttinnenreihe auf einen stilistischen Einfall Claudians zu reduzieren (so Schweckendiek 176, Anm. 43) trifft das Wesentliche nicht.

76 I 301f.: *labentem patriam sacris ululatibus Attis / personat et lacrimis torvi maduere leones* (Attis beklagt laut mit seinem kultischen Aufheulen das Schicksal der Heimat, die zerstört wird, und die bedrohlich wirkenden Löwen weinen). Zu den verschiedenen Ausformungen des Attis-Mythos vgl. den Überblick bei Baudy 1997, 247f.

77 Vgl. z. B.. I 498: *mutato ordine* (angesichts einer Änderung der Ordnung).

des Höfischen bleibt, wird es geduldet. Sobald das „dritte Geschlecht“ die Schwelle zum höfischen öffentlichen Raum der Macht überschreitet, wird es über das Männliche definiert. Nicht länger wird es dann als „das Dritte“ apostrophiert, sondern im Sinne einer Geschlechterdualität behandelt: Es ist das andere (zweite) Geschlecht (II 223f.: *alter/sexus*) geworden. Das Weibliche und das Geschlecht des Eunuchen fallen zusammen.

Vor dem Hintergrund dieses Geschlechterdiskurses ist die bei Claudian vielfach registrierte Aufwertung der Frau im Dienste der Herrschaft einzuordnen.[78] Die Aufwertung wird mit einem Verlust auf anderen Ebenen weiblicher Lebensformen abgeglichen. Während der pagane Autor Claudian vor allem auf das wesenhafte Alter des Eunuchen setzte, gingen die Bedürfnisse der christlichen Gesellschaft allmählich andere Wege. Man nahm sich den „jungen“ Eunuchen vor, um mit seinem Körper, der die herkömmliche Geschlechterkonfiguration erneut hinterfragen sollte, den Typus des Engels zu erfinden. [79]

LITERATURVERZEICHNIS

Texte und Kommentare

Aristoteles, De generatione animalium recognovit brevique adnotatione critica instruxit Hendrik J. Drossaart Lulolfs. Oxonii 1965.

Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt edidit Wolfgang Seyfarth, adiuvantibus Liselotte Jacob–Karau et Ilse Ulmann. Vol. I. Libri XIV-XXV, Lispiae 1978.

Claudii Claudiani opera edidit John B. Hall, Leipzig 1985.

Claudii Claudiani Carmina Minora. Introduzione, traduzione e commento a cura di Maria Lisa Ricci. Bari 2001.

T. Macci Plauti Comoediae recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Tom. I, II. Oxonii 1980.

Sexti Propertii Elegiarum libri IV, edidit Paulus Fedeli, Stutgardiae 1984.

Sekundärliteratur

Baudy 1997 = Gerhard Baudy, Attis, DNP 1997, 247f.

Clauss 2002 = Manfred Clauss, Die Frauen der theodosianischen Familie, in: Hildegard Temporini-Gräfin Vitzhum, Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora. München 2002, 370–436.

Danneberg 1999 = Lutz Danneberg, Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention, in: Fotis Jannidis, G. Lauer, Matias Martinez und Simone Winko (Hg.), Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Tübingen 1999.

78 Vgl. Clauss 2002, 275 (mit Bezug auf Maria, die Tochter Stilichos und Serenas).

79 Vgl. Ringrose, 2003. Die von Ringrose besorge Studie erschien erst nach Abschluss dieses Beitrags und konnte im Einzelnen nicht mehr berücksichtigt werden.

Douglas 1991 = Mary Douglas, Wie Institutionen denken. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt am Main 1991.

Föllinger 1996 = Sabine Föllinger, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht der griechischen Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr. Stuttgart 1996.

Guyot 1980 = Peter Guyot, Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike. Stuttgart 1980.

Günther 2000 = Linda-Marie Günther, Geschlechterrollen bei Ammianus Marcellinus, in: Robert Rollinger, Christoph Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck 2000, 57–86.

Hofmann 1988 = Heinz Hofmann, Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike, Philol. 132, 1988, 101–159.

Holum 1989 = Kenneth G. Holum, Theodosian Empresses. Women and Dominion in Late Antiquity. Berkeley – London 1989.

Jannidis 1999 = Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez und Simone Winko, Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven, in: Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Tübingen 1999, 3–35.

Keith 1980 = Alison M. Keith, Engendering Rome. Women in Latin Epic. Cambridge 2000.

Koster 1980 = Severin Koster, Die Invektive in der griechischen und lateinischen Literatur. Meisenheim 1980.

Lorenz 2000 = Maren Lorenz, Leibhafte Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte. Tübingen 2000.

Long 1996 = Jacqueline Long, Claudian's In Eutropium. Or, How, When and Why to Slander a Eunuch. Chapel Hill and London 1996.

Ossinski 1998 = Jutta Ossinski, Einführung in die feministische Literaturwissenschaft. Berlin 1998.

Ringrose 2003 = Kathryn M. Ringrose, The perfect servant: eunuchs and the social construction of gender in Byzantium. Chicago – London 2003.

Schabert 1995 = Ina Schabert, Gender als Kategorie einer neuen Literaturgeschichtsschreibung, in: Hadumod Bussmann/ Renate Hof (Hg.), Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995.

Schlinkert 1994 = Dirk Schlinkert, Der Hofeunuch in der Spätantike: ein gefährlicher Aussenseiter?, in: Hermes, 122, 1994, 342–359.

Schweckendiek 1992 = Helge Schweckendiek, Claudians Invektive gegen Eutrop (In Eutropium), Hildesheim – New York 1992.

Thomas 1984 = Garth Thomas, Magna Mater and Attis, in: ANRW 17.3, 1984, 1500–1535.

Wagner-Hasel (im Druck) = Beate Wagner-Hasel, Alter in der Antike, in: Kulturgeschichte des Alters. In Zusammenarbeit mit J. Ehmer und K. Strnad-Walsh, Stuttgart (im Druck).

Wieber-Scariot 1999 = Anja Wieber-Scariot, Zwischen Polemik und Panegyrik. Frauen des Kaiserhauses und Herrscherinnen des Ostens in den *Res gestae* des Ammianus Marcellinus. Trier 1999.

Erich Kistler

Im Dienste römischer Herrschaftsideologie: Barbarenfrauen als Kriegsopfer auf der Traians- und Markussäule in Rom

Die meisten römischen Bilder von Barbarenfrauen als Kriegsopfer sind auf „historischen" Reliefs zu sehen, die zum figürlichen Bildschmuck zweier nahezu identischer Siegesdenkmäler in Rom gehören, nämlich zur Traianssäule und zu ihrem Imitat, der Säule des Markus[1]. Trotzdem weichen sie in ihrer Darstellungsweise der Nordbarbarin beträchtlich voneinander ab. So präsentieren sich die Nordbarbarinnen auf der Traianssäule in klassisch ruhigen Statuen-Schemata, in korrekt drapierter Bekleidung mit langem Untergewand und Mantel, sowie in einer kunstvoll frisierten Haartracht, die in der Regel von einem Kopftuch abgedeckt wird (TS 30[2]; 31; 39; 45; 76; 91). Abgesehen von der fremdethnischen respektive dakischen Kleidungstracht[3] unterscheiden sich die Nordbarbarinnen auf der Traianssäule in nichts von den Römerinnen, die gleichfalls auf der Säule als Teilnehmerinnen an einem Schlachtopfer zu sehen sind (TS 86).

Regelrecht das Gegenbild dazu konstituiert das äußere Erscheinungsbild der Nordbarbarinnen auf der Markussäule. Ihre Körperschemata, Mimik und Gebärdensprache sind unruhig und expressiv. Sie drücken Flucht, Wehklagen, Jammer und schmerzvolle Trauer aus (MS 20[4]; 68; 69; 85; 86; 97; 98; 104; 105). Mit diesen Gefühlslagen korrespondiert sogar ihre Bekleidung. Oftmals ist sie derangiert, gelegentlich so, dass eine ihrer Brüste entblößt ist (MS 20; 104)[5].

Diese divergierende Darstellungsweise von Barbarinnen im Krieg ist trotz eines zwischenzeitlich erfolgten Stilwandels[6] und einer veränderten, narrativen Struktur[7] augenfällig und bedarf daher der Erklärung[8]. Das gilt umso mehr, wenn wir bedenken, dass der Anbringungsort dieser differierenden Bilder von Barbarenfrauen im Krieg – das heißt also, ihr

1 Dazu Jordan-Ruwe 1995, 84–91.
2 TS 30 = Szene 30 auf der Traianssäule in der Zählung nach Cichorius 1896–1900.
3 Dazu Florescu 1969, 117–120.
4 MS 20 = Szene 20 auf der Markussäule in der Zählung nach Petersen 1896.
5 Zu diesem Darstellungsmodus der Frauen und Kinder der Barbaren auf der Markussäule jetzt Zanker 2001.
6 Zum Stilwandel in antoninischer Zeit siehe Hölscher 2001, 91f.; Strobel 1993, 39–48; Jung 1984, 59–103; Andreae 1973, 247–269; Bianchi-Bandinelli 1970, 309–339; Pelikán 1965, 29–67; Rodenwaldt 1935.
7 Zur Veränderung der narrativen Struktur zwischen der Traians- und Markussäule siehe Krierer 2002; Hölscher 2001; Pirson 1996; Settis 1985; Gauer 1977.
8 Darauf verweist auch Zanker 2001, 172.

dadurch determinierter Lesekontext – nahezu identisch ist[9]. Beide Monumente sind Siegesdenkmäler mit Sockel, Säule und Statue des Kaisers, errichtet jeweils nach der Beendigung von Kriegen gegen die Nordbarbaren – die Traianssäule 113 n. Chr.[10] und die Markussäule zwischen 176 und 192 n. Chr.[11] Beide Säulen schmückt ein Spiralband in 21 respektive 23 Windungen mit Reliefs, die Exemplarisches aus den Kriegen gegen die Nordbarbaren aufzeigen. Doch trotz all dieser gesellschaftlichen, inszenierungstechnischen und formalen Übereinstimmungen – die Präsentation der Nordbarbarinnen hätte zwischen den beiden Säulen nicht unterschiedlicher ausfallen können. Weshalb?

Dazu drei Thesen, wobei die ersten beiden die Rahmenbedingungen der dritte These abstecken, um die es dann in der Folge gehen soll:

Erstens, die Reliefs auf den Spiralbändern der beiden Säulen sind keine historischen Bildkommentare. Sie sind vielmehr exemplarische Standardszenen römischer Herrschaftsideologie, die durch den Verweis darauf, dass sie auf den Feldzügen der beiden Kaiser zur Geschichte geworden sind, um ein Vielfaches mehr an Glaubwürdigkeit und Autorität gewinnen. Auf diese Tatsache haben T. Hölscher und P. Zanker schon mehrfach aufmerksam gemacht[12].

Zweitens, diese *exempla*, die auf den beiden Säulen in Rom zur Schau gestellt werden, differieren ganz beträchtlich in ihrer thematischen Schwerpunktsetzung und damit in ihrer Aussageabsicht, wie das zuletzt wieder von T. Hölscher herausgestellt worden ist[13]. So werden auf der Traianssäule in typischen Szenen die Tugenden Traians als Feldherr und siegreicher Herrscher gepriesen: so zum Beispiel *virtus* in der *profectio*, *pietas* und *providentia* in der *lustratio*, *concordia* und *fides* in der *adlocutio*, *consilium* in der Beratung und *clementia* in der *submissio*. Auf der Säule des Markus werden dagegen kontinuierlich und wiederholt „entschlossener Angriff, rascher und totaler Sieg (sowie) harte Bestrafung"[14] vor Augen geführt[15].

Drittens, es sind primär diese beiden differierenden Aussageabsichten und thematischen Schwerpunktsetzungen, welche die Barbarenfrauen im Krieg auf den beiden Säulen jeweils so und nicht anders aussehen lassen. Das heißt, nicht die teilnehmende Beobachtung von Leuten, die an den Feldzügen der Römer gegen die Nordbarbaren teilgenommen haben,

---

9 Dazu ausführlich Hölscher 2001, 91f.

10 Eingeweiht am 12. Mai 113 n. Chr. Zur ideologischen Überfrachtung dieses Stiftungsaktes auf dem Traiansforum siehe Hölscher 2002, 132.

11 Zur Datierungsproblematik der Markussäule siehe Morris 1952.

12 Hölscher 2002; Hölscher 2001; Zanker 2001.

13 Hölscher 2002, 132–140 und Hölscher 2001, 92–94.

14 Hölscher 2001, 95.

15 Hölscher 2001, 92–98.

hat zu dieser divergierenden Darstellungsweise der Barbarenfrauen geführt. Vielmehr ist dafür die verschiedenartige Funktionalisierung der Nordbarbarin zur Veranschaulichung und zur Vermittlung unterschiedlicher Aspekte römischer Herrschaftsideologie verantwortlich[16]. Diese These soll im Folgenden vertieft und anhand einiger repräsentativer Beispiele etwas genauer erläutert werden.

* * *

Beginnen wir mit der Säule des Markus. Darauf erscheinen überall dort Barbarenfrauen als negative *exempla*, wo bei den Römern klare Vorstellungen darüber herrschen, wie sich Frauen in solchen Kriegssituationen idealerweise zu verhalten hätten (MS 20; 68; 69; 85; 86; 97; 98; 104; 105). Das beginnt bereits bei der abwertenden Ikonographie ihrer Körperhaltung, ihrer Kleidungstracht, ihrer Gestik und Mimik[17]. Denn diese ist ganz in der Darstellungsweise von Klagefrauen gehalten[18], wie sie sich auf einer Reihe stadtrömischer Sarkophagreliefs mit Meleagers Tod zwischen 160 und 190 n. Chr.[19] präsentiert: Wie auf den Reliefs der Markussäule tragen auch dort die Klagefrauen ein bewegtes und leidvoll verzerrtes Antlitz zur Schau, das teilweise an Hässlichkeit grenzt. Ihr Haar ist offen, wirr und ungekämmt. Ihre Kleider sind so derangiert, dass zuweilen der Blick auf die nackte Schulter freigegeben wird.

Auf zwei Sarkophagreliefs dieser Serie in Paris[20] und Mailand[21] ist wiederholt neben den Klagefrauen, die ein exzessives Trauerverhalten vorführen und sogar vereinzelt die Brust entblößt haben, noch eine weitere, weibliche Relieffigur im Trauergestus zu sehen. Doch im Gegensatz zu den Klagefrauen sind bei dieser Trauernden, die im Übrigen als Atalante zu identifizieren ist, die Kleider ordentlich drapiert und die Haare kunstvoll frisiert. Offenkundig differenzieren hier die stadtrömischen Reliefbildner zwischen einer stillen, moderaten Trauer der Atalante auf der einen Seite und einem wehklagenden, sehr expressiven Trauergebärden der Klagefrauen auf der anderen Seite.

Plutarch gibt uns im Trostschreiben an seine Frau Apollonia[22] einen Schlüssel an die Hand, wie diese voneinander abweichenden Darstellungsmodi von Trauernden in ein- und

16 So bereits Zanker 2001, 172, der die fehlende Gewaltanwendung gegnüber den Frauen auf der Traianssäule als eine bildlich inszenierte „Schonung der Zivilbevölkerung" umschreibt, die dem politischen Konzept des Traian entspreche.

17 Dazu ausführlich Zanker 2001.

18 Ausgenommen davon ist die sich sträubende Nordbarbarin auf MS 104, die eine eindeutige Angleichung an die Mänadenikonographie aufweist; dazu mit der entsprechenden älteren Literatur siehe Zanker 2001, 166.

19 Dazu Koch 1975, 38–47 und 119–125, Katalog Nr. 112–126.

20 Stadtrömischer Sarkophag um 180/90 n. Chr. in Paris, Louvre MA 539; vgl. Koch 1975, 120f.

21 Stadtrömischer Sarkophag um 170/80 n. Chr. in Mailand, Sammlung G. Torno; vgl. Koch 1975, 121.

22 Plut. mor. 609f.

derselben Bestattungsszene möglicherweise aufzuschlüsseln sind. So hebt er darin lobend an seiner Frau hervor, dass sie trotz größten Seelenschmerzes beim Tod ihrer Tochter standhaft geblieben sei, Mäßigung in ihrer Trauer gewahrt und sich selbst wie den Sklaven unnatürliches Geschrei und Gebärden verboten habe. Vorbildlich sei dieses Trauerverhalten deshalb, weil *„die unersättliche Sucht zu weinen und das unaufhörliche Jammern und Seufzen ebenso schändlich und unanständig ist wie die Ausschweifungen in der Lust."*[23] Das negative Gegenbild zu diesem vorbildlichen, moderaten Trauerverhalten geben bei Plutarch bezeichnenderweise die Klagefrauen ab, weil diese eine wilde und rasende Performance von Ausbrüchen einer unstillbaren Traurigkeit vorführen[24].

Übertragen wir schließlich dieses antagonistische Modell Plutarchs, in dem emotionale Trauerausbrüche zu Abweichungen vom moderaten Trauerideal erklärt werden, auf die Markussäule, dann ist dementsprechend auch die Wiedergabe der Nordbarbarinnen in der Klagefrauen-Ikonographie als eine diskursive Bildtechnik zu verstehen, durch die mit formalen Mitteln den dargestellten Barbarenfrauen eine unkontrollierte Emotionalität unterstellt wird, die in eklatanter Weise gegen das Ideal der Mäßigung und Selbstkontrolle ehrbarer Frauen verstößt[25]. Dadurch werden die Nordbarbarinnen zweifellos zu ethisch-moralisch minderwertigen Frauen deklassiert[26], denen es eben an Standfestigkeit und an der Kontrolle der Affekte mangelt[27].

Dieser Eindruck der moralisch-sittlichen Deklassierung bestätigt sich, wenn wir noch zusätzlich die Verhaltensweisen genauer in den Blick nehmen, die die Barbarenfrauen auf der Markussäule an den Tag legen. So verstößt es mit Sicherheit gegen das ideale Verhalten

23 Plut. mor. 609. Übersetzung nach B. Snell.

24 Plut. mor. 610.

25 Programmatisch dazu sind die Ausführungen in Plinius' Panegyrikus. Darin erhebt er die Frau des Kaisers aufgrund ihrer angeblichen *moderatio* zum Vorbild aller Frauen, die im Gegensatz zu den ausschweifenden Ehefrauen dem Mann Ruhm und gesellschaftliches Ansehen einbringen würden (Plin. paneg. 83.4–84.5); ausführlicher dazu in diesem Band Rohr 2006.

26 So ähnlich bereits Zanker 2001, 171, der die formalen Übereinstimmungen der Nordbarbarinnen mit der Klagefrauen-Ikonographie gleichfalls nicht situativ, sondern attributiv als ein „Bildzeichen" liest, „das den neuen Zustand, ihre Existenz als Sklavinnen, kennzeichnet."

27 Am deutlichsten gibt sich diese attributive Fremdverwendung von Ikonographien, die situativ bedingt, in ganz anderen ikonographischen und thematischen Kontexten begründet worden waren, anhand der abgeführten Nordbarbarin in Mänadenikonographie auf MS 104 zu erkennen. Infolge der gezeigten Rahmenhandlung, der Deportation in die Sklaverei, lässt sich hier die Darstellung der Nordbarbarin als wild tanzende Mänade keinesfalls situativ begründen. Fassen wir hier dagegen die Wiedergabe in Mänadenikongraphie als eine diskursive Bildtechnik auf, die formal das innere Wesen der Dargestellten veranschaulicht, dann wird dadurch das magisch-okkultische Wesen zum Ausdruck gebracht, das die Nordbarbarin mit den Mänaden gemein hat. Anders Zanker 2001, 166, der hier von einer situativ bedingten „Wildheit" oder einem „Außersich-Sein aus Verzweiflung" spricht; Pirson 1996, 157 von einem Kontrast weiblicher Zartheit zur rohen Gewalt des Soldaten.

der Frau im Krieg, wie G. Doblhofer kürzlich aufgezeigt hat[28], dass die Barbarinnen vor ihrer Gefangennahme nicht Suizid begangen haben. Denn Gefangennahme bedeutete damals in aller Regel sexueller Missbrauch und danach Abführung in die Sklaverei[29]. Damit all dies, was einer freien Frau unwürdig war und deshalb nur Schande und Unehre brachte, verhindert werden konnte, gab es in der Sicht der Männer nur einen ehrenhaften Weg, wie die Frau diesem Schicksal entrinnen konnte: nämlich allein durch den sittlich heroischen Tod durch eigene Hand, bevor es zu Befleckung und Unehre kommen konnte[30].

Als Aufzeigefiguren solch sittlichen Heroismus dienten im 2. Jh. n. Chr. mitunter – und das mag jetzt überraschen – auch[31] die Nordbarbarinnen, genaugenommen die Frauen der Kimbern und Teutonen: *„Auch der Kampf mit den Weibern der Feinde war nicht minder heftig, als mit ihnen selbst, indem jene ringsum verschanzt in ihrer Wagenburg wie von Thürmen herab mit Lanzen und Piken sich wehrten. Ihr Tod war ebenso schön wie ihr Kampf. Denn nachdem ihre an Marius abgeschickte Gesandtschaft die Freiheit und das Priesteramt (was nicht seyn durfte) für sich nicht ausgewirkt, erwürgten und erschlugen sie häufig ihre Kinder, und fielen sodann entweder in Folge wechselseitiger Verwundung, oder flochten sie aus ihren Haaren Stricke und hingen sich daran an den Bäumen und an ihren Wagen auf."*[32]

So unerschrocken, todesmutig und grausam gegen sich selber und ihre Kinder konnten die Nordbarbarinnen sein, wenn es darum ging, sich der Verfügungsgewalt der Sieger zu entziehen. Zumindest will uns das Florus mit seiner oben zitierten Schilderung der Schlacht bei Vercellae glauben machen, um seiner Idealvorstellung vom sittlichen und mütterlichen Heroismus auf dem Schlachtfeld den Anstrich geschichtlicher Wirklichkeit und damit eine erhöhte Autorität zu verleihen[33].

Diesem Bild, das Florus von den kimbrischen und teutonischen Frauen zeichnet, steht auf der Markussäule die Zurichtung der Nordbarbarinnen auf die Opferrolle diametral entgegen. Nirgendwo ist auf dem reliefierten Spiralband der Säule ein Zeichen des bewaffneten Widerstandes oder der versuchten Selbsttötung auszumachen. Es sind überall nur klagende, jammernde und verzweifelte Barbarenfrauen zu sehen, die sich selbst und ihre Kinder vollends der Willkür der Sieger überlassen (MS 20; 68; 69; 85; 86; 97; 98; 104; 105). Krasser

28 Doblhofer 1994, 18–82.

29 Ziegler 1998, 50–58.

30 Dazu ausführlich mit den entsprechenden Quellenzitaten und Literaturhinweisen Doblhofer 1994, 18–25.

31 Daneben gibt es Römerinnen wie Lucretia (Liv. 1.58.10: *nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet*) oder Verginia (Liv. 3.50.6). Weitere Beispiele mit den entsprechenden Quellenzitaten aus der griechisch-römischen Geschichtsschreibung sind zusammengestellt bei Grassl 1994, 197–200 (diesen Literaturhinweis verdanke ich R. Bichler).

32 Flor. epit. 1.38 = 3.3.16f. Übersetzung nach W. M. Pahl. Zu dieser Schlachtschilderung bei Florus und der „Vernichtungsraserei" der Nordbarbarinnen Bichler 1987/88, 19.

33 Vgl. Stemmler 2000.

könnte eine ethisch-moralische Abwertung der Nordbarbarin zum mutlosen Opfer ohne geringste Selbstachtung gar nicht ins Bild übertragen werden.

Zudem impliziert diese Herabwürdigung der Barbarenfrauen auf der Säule des Markus zugleich auch eine ganz subtile Form der militärischen Deklassierung ihrer Männer. Denn dadurch, dass die Nordbarbaren die Gefangennahme ihrer Frauen nicht verhindern konnten, erweisen sie sich jedem Betrachter der Reliefs in Rom als Schwächlinge, die im Gegensatz zu den Römern unfähig sind, für den Schutz ihrer Frauen und Familien zu sorgen[34]. Was jedoch dieses Schutzpatronat – d. h. das Verhindern der Befleckung der Familienehre durch Vergewaltigung und Versklavung – angesichts einer bevorstehenden Niederlage von den Männern abverlangte, verdeutlicht Pompeius Trogus anhand eines *exemplum* aus dem Fundus der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung über die Kelten: *„Denn die Feinde zogen sich aus der Schlacht in ihre Stadt zurück, töteten ihre Weiber und Kinder, und jeder zündete sein Haus mit all seiner Habe an; dann warfen sie auch all ihr Gesinde in die Flammen, und zuletzt stürzten sie sich selbst hinein, so dass der Feind von ihrem Besitz nichts gewann als nur das Schauspiel einer Feuersbrunst."*[35]

Im Kontrastlicht zu dieser nobilitierenden Barbaren-Topik[36], die in der römischen Historiographie das Bild vom unbeugsamen und todesverachtenden Nordbarbaren aufleben läßt, wird erst richtig deutlich, wie sehr die Darstellungsweise der Nordbarbaren auf der Markussäule einer abwertenden Inszenierungsabsicht unterliegen, die zum Ziel hat, das Bild eines moralisch und militärisch absolut minderwertigen Feindes zu evozieren. Kraft dieser pejorativen Inszenierungsweise, die die Nordbarbaren zu leicht besiegbaren Mängelwesen verharmlost, kann im psychologischen Haushalt der Römer die Illusion erzeugt werden, die nordbarbarischen Völker seien (für das Römische Reich keine existenzbedrohende Gefahr). Neben der Verherrlichung Marc Aurels als Retter und Beschützer des römischen Reiches[37] war das eine zentrale gesellschaftliche Funktion der Markussäule: Der Angst- und Furchtgegner aus dem Hohen Norden sollte sein Schreckensgesicht genommen werden, das sich im kollektiven Gedächtnis der Römer nach der Invasion der Markomannen und Quaden nach Italien und der Belagerung Aquileias im Jahre 171 n. Chr. tief eingebrannt haben musste[38].

---

34 Dazu mit den entsprechenden Quellen- und Literaturzitaten Doblhofer 1994, 25–28.

35 Pomp. Trog. apud Iust. 13.6.2. Übersetzung nach O. Seel. Zu dieser Trogus-Passage und ihren Merkmalen der Barbaren-Nobilitierung des, um vorbildliches Verhalten aufzuzeigen, siehe Bichler 1987/88, 22f.

36 So Bichler 1987/88, 22f.

37 Vgl. Zanker 2001, 172.

38 Dazu auch mit entsprechenden Quellenzitaten und Hinweisen auf die ältere Literatur siehe Hölscher 2001, 101 mit Anm. 19; Zanker 2001, 172f.; Pirson 1996, 173–177.

Insofern scheint mit der Darstellung der Markomannen- und Quadenkriege auf der Markussäule sowie mit der Art und Weise, wie darauf die Nordbarbaren und insbesondere deren Frauen inszeniert werden, dasselbe „aufklärerische" Ziel zur Mobilisierung eines künftigen Abwehrwillens verfolgt worden zu sein, wie bereits Polybios mit dem Keltenexkurs in seinen Historiae zu erreichen versuchte: „*Ich (halte) es für die Pflicht des Geschichtsschreibers, solche Zwischenspiele des Schicksals dem Gedächtnis der Nachwelt zu überliefern, damit nicht die kommenden Geschlechter, mit dergleichen Ereignissen völlig unbekannt, bei plötzlichen und unerwarteten Einfällen der Barbaren den Mut verlieren, sondern wenn sie nur einigermaßen erfahren, wie wenig ausdauernd ein solches Geschlecht und wie leicht es zu vernichten sei, standhaften Widerstand leisten und alle Mittel der Rettung versuchen, bevor sie etwas Wesentliches aufgeben.*"[39]

* * *

Barbarenfrauen als Kriegsopfer werden selbstverständlich auch auf den Reliefs der Traianssäule thematisiert. Allerdings nur gerade einmal wird dargestellt, wie die Besiegten die volle Härte der Niederlage zu spüren bekommen, die für die Barbaren auf der Markussäule die Regel ist: Römische Auxiliartruppen zwingen die Kriegerschar einer Daker-Siedlung in die Knie, brennen ihre Häuser nieder und schlachten das Vieh ab[40]. Die Frauen der Daker werden mitsamt ihren Kindern abgeführt und in die Sklaverei verschifft (TS 30–31).

Was aber trotz all dieser Härte, die die Besiegten trifft, sofort ins Auge springt, das ist, dass keiner der Soldaten Hand anlegt an die gefangenen Dakerinnen. Der Grund für diese ordentliche und disziplinierte Durchführung der Gefangenendeportation ist die überragende Präsenz Traians[41]. So geleitet der Kaiser mit der Geste seiner Linken die Fürstin der Dakerinnen höchst persönlich zum Schiff auf der Donau. Traian trägt demnach selbst dafür Sorge, dass die Dakerinnen und insbesondere ihre Fürstin nicht zum Opfer der römischen Soldateska werden.

Folglich ist es sein Pflichtbewusstsein und sein Loyalitätsempfinden gegenüber sozial gleichgestellten Feinden, das verhindert, dass gemeine Soldaten im Schutz der Kriegsereignisse sich weit über ihre soziale Stellung erheben und sich an ranghohen Frauen vergreifen[42]. Kaiserzeitliche, griechische und römische Autoren wurden nicht müde, solches Verhalten zu adeln und zwar in aller Regel mittels jener Alexander-Anekdote, derzufolge Alexander die Töchter des Perserkönigs Dareios verschont und vor sexuellem Missbrauch beschützt haben soll[43].

39 Polybios 2.35. Übersetzung nach A. Haakh und K. Kraz.

40 Dazu auch Hölscher 2001, 98.

41 Darauf verweist bereits Zanker 2001, 172.

42 Dazu Doblhofer 1994, 28–34.

43 Diod. 17.38.2; Athen. 13.603c; Plut. Alex. 21; Lukian. dial. Mort. 14.4; Curtius Rufus 3.32.

In der Szene 39 wird auf der Traianssäule bildhaft dargelegt, wie sich die *continentia* und *clementia* des Feldherrn auch auf das Verhalten und Benehmen der Truppe ausweitet. Traian befindet sich inmitten einer sich im Bau befindlichen Befestigungsanlage, die bildsymbolisch für die überlegene Militärtechnologie der Römer steht[44]. Drei Dakerfürsten verhandeln gerade mit Traian.

An der Peripherie dieses Geschehens, das die Milde und Großzügigkeit Traians betont[45], sind Dakerinnen mit ihren Kindern in Begleitung älterer Gemeiner auszumachen, die teils den Unterwerfungsgestus vollführen. Doch von diesen Dakerinnen nehmen die Legionäre kaum Notiz. Mit der gebotenen Disziplin und der notwendigen Sorgfalt konzentrieren sie sich ganz auf die Ausführung ihres militärischen Auftrags respektive auf die Vollendung des Baus der Festung. Es kommt nicht dazu, wozu es üblicherweise kommen würde, nämlich zu gewalttätigen Ausschreitungen und zu sexuellen Aggressionen seitens der Sieger gegenüber den Besiegten[46].

Die römischen Legionäre sind ihrem Kaiser gegenüber loyal. Gehorsam befolgen sie seine Politik der Milde und Großzügigkeit. Damit beweisen auch sie ganz so, wie es das vorbildliche Verhalten ihres Feldherrn und Kaisers gebietet, *continentia* und *moderatio*[47].

In der 76. Szene ist auf der Traianssäule der Abzug der Einwohnerschaft einer dakischen Stadt zu beobachten. Zuvor mussten noch die Männer die Befestigungsmauern ihrer Stadt schleifen. Wie die *submissio* im vorhergehenden Bildabschnitt (TS 75) deutlich macht, ist dieser Abzug der Daker eine Folge ihrer Unterwerfung. Doch überraschenderweise sind nirgendwo römische Legionäre auszumachen, die wie auf der Markussäule die besiegten Barbaren gnadenlos zur Deportation in die Sklaverei vorantreiben. Es handelt sich offenbar um eine Zwangsumsiedelung. Das heißt, Traian zwingt sie zwar zum Verlassen ihrer angestammten Heimat. Zugleich schenkt er ihnen aber im Gegenzug – und auch im Rahmen seiner Politik der *clementia* – die Freiheit. Mitsamt ihrem Vieh als Garant für ihren künftigen Fortbestand entsendet er sie zur Landnahme in neue Siedlungsgebiete[48].

---

44 Dazu Hölscher 2001, 92f.

45 Dass im antiken Rom die Darstellung der *submissio* als bildhafte Übersetzung der *clementia* in den Dienst genommen werden konnte, belegen römische Münzen, die den Kaiser zeigen, wie er seinen Arm über einen knienden Gefangenen hält, und die zudem die Beischrift *clementia* tragen; dazu Oettel 1988, 92.

46 Dazu Ziegler 1998, 50–58 und Doblhofer 1994, 18–33.

47 Ein unrühmliches Gegenbild dazu liefert jener römische Centurio bei Plutarch, der infolge seiner Unbeherrschtheit und Triebhaftigkeit die Frau des Tektosagenfürsten Ortiagon, namens Chiomara, vergewaltigt (Plut. mul. virt. 258e-f); dazu Dettenhofer 2002, bes. 428.

48 Hölscher 2001, 98: „Eine politische Maßnahme, die zwar einschneidend, aber auf eine neue Ordnung hin orientiert ist." Zur Ansiedlung besiegter Barbaren im Rahmen der Bild- und Bildersprache der römischen Kaiser siehe auch Alföldi 1999, 111f.

Die Früchte dieser Politik der Milde und Großzügigkeit werden schließlich in der Opferszene TS 91 aufgezeigt. Gemeinsam mit römischen Bürgern und deren Kindern nehmen dakische Familien am Spendeopfer teil, das der Kaiser nach seiner Ankunft in einer römischen Provinzstadt (TS 90) pflichtgemäß verrichtet. Opferdiener im Hintergrund halten die Stiere zum nachfolgenden Schlachtopfer bereit. Römische und einheimische Familien werden somit als eine vereinigte Bürgergemeinschaft der neuen Provinz Dacia gemeinsam am Opfermahl partizipieren[49]. Hintergründig wird mit dieser Szenerie freilich die *pietas* des Kaisers zum Ausdruck gebracht[50], die sich permanent und nachhaltig um die pflichterfüllende Loyalität gegenüber den Göttern wie Menschen bemüht[51], sodass es in den neu eroberten Provinzen zu der auf dem Relief präsentierten friedlichen Koexistenz zwischen Dakern und Römern kommen kann[52].

Auf diesen Hintergedanken künftiger Wohlfahrt dank der Tugendhaftigkeit und dem Pflichtbewusstsein Traians sind auch all die anderen *exempla* abgestimmt, die auf den Reliefs des Spiralbandes der Traianssäule zu sehen sind[53]. Durch die Vorführung in einem „historischen" Kriegsbericht, werden diese szenischen Ausschnitte kaiserlicher Tugendhaftigkeit zu Abbildern geschichtlicher Wirklichkeit potenziert, die der *pietas* des Kaisers eine erhöhte Glaubwürdigkeit und zentrale Bedeutungsdimension verleihen.

Dieses wiederholte Herausstreichen der Tugendhaftigkeit, des Pflichtbewußtseins und der Milde des Kaisers mag zunächst bei einem Siegesmonument über einen barbarischen Feind freilich überraschen. Doch macht diese Fokussierung auf die Herrschertugenden auf einmal mehr Sinn, wenn wir bedenken, dass es sich bei der Traianssäule um ein gigantisches Grabmal handelt[54]. Dann gilt es, die auf dem reliefierten Spiralband demonstrierte *pietas* des Kaisers primär unter einem funerären sprich eschatologischen Gesichtspunkt zu deuten. Und hier ist es das Lippenbekenntnis Ciceros, mit dem er seine Schrift *de re publica* beschließt, das uns weiterhilft zu verstehen: *„Allen, die ihr das Vaterland bewahrt, ihm geholfen,*

---

49 Zu diesem Aspekt von Opfer und Bankett als zentralen Bausteinen der sozialen Ordnung siehe Rüpke 2001, 137–150.

50 So bereits Becker/Schallmeyer 2002, 45.

51 Zur *pietas* als Strategie zur Bewahrung eines „ungestörten" Verhältnisses zu den Schutzgöttern Roms, das die *pax romana* und damit den Frieden und Wohlstand im Reich garantiert, siehe Rüpke 2001, 80f.; Linke 2000; Momigliano 1998, 265f.

52 Dementsprechend wird auch auf den nach Abschluss des Krieges geprägten Münzen DACIA hoch aufgerichtet und mit römischen Feldzeichen in der Hand gezeigt, sowie mit dem Namen DACIA AUGUSTA PROVINCIA betitelt. Im Gegensatz dazu wurde dieselbe Gestalt noch *während* des Krieges auf den Münzen als Weinende und Klagende dargestellt, die besiegt auf ihren Waffen sitzt; dazu mit den entsprechenden Quellenverweisen Zanker 2001, 172.

53 Siehe Hölscher 2002, 140 und Hölscher 2001, 92–94.

54 Siehe dazu die ältere Forschung resümierend Gauer 1977, 6f.

es gefördert haben, ist im Himmel ein fester Platz bestimmt, an dem sie glückselig ein ewiges Leben genießen."[55]

Analog zu diesem Glaubenssatz einer regelrecht politischen Theologie[56] kann das auf die *pietas* des Kaisers fokussierte Reliefband als ein bildhafter Tatenausweis begriffen werden, der das stetige Bemühen des Kaisers Trajan um Wohlfahrt und Gerechtigkeit im Diesseits offenbart, das ihn im Jenseits zu Glückseligkeit und dionysischen Wonnen berechtigt. Die aufsteigenden Windungen des reliefierten Spiralbandes führen den Blick des Betrachters demnach nicht bloß kontinuierlich nach oben, hinauf zur Statue des Kaisers, sondern zugleich begründen und legitimieren sie den Aufstieg Trajans ins himmlische Elysium, der monumental durch die Aufstellung des kaiserlichen Standbildes auf der Säule hoch über allen Sterblichen[57] und in nächster Nähe zu den Göttern zum Ausdruck gebracht wird[58]. Nicht zuletzt ist es gerade dieser eschatologische und vergöttlichende Hintersinn der Reliefs auf der Traianssäule, der darauf die Nordbarbarinnen im Krieg so anders aussehen lässt als jene auf der Markussäule.

Doch, wenn das soeben vorgeschlagene Interpretationsmuster tatsächlich zutreffend ist, wie sind dann die fünf Dakerinnen zu deuten, die in der Szene 45 mit brennenden Fackeln drei gefesselte, nackte Männer versengen und quälen?

Um es gleich vorweg zu nehmen, eine befriedigende Antwort darauf kann auch hier nicht geboten werden[59]. Immerhin lassen sich jedoch wenigstens ein paar ikonographische Eigentümlichkeiten ausmachen, die der Deutung eine bestimmte Richtung ver-

---

55 Cic. de re pub. 4.13; vgl. Momigliano 1998, 265f.

56 Vgl. hierzu auch Plin. paneg. 67.3–68.1 und 72.1–4; zur antiken und abendländischen Begriffsgeschichte der politischen Theologie siehe Assmann 2000, 15–28; Linke 2000 speziell zum politisch-theologischen Welterklärungsschema im republikanischen Rom.

57 So Plinius zur Gebrauchsfunktion der Säule in seiner Abhandlung über Bronzestatuen: *columnarum ratio erat attolli super ceteros mortales* ... (Plin. nat. 34.27).

58 Dadurch erübrigt sich das Problem der Sichtbarkeit und damit einhergehend der Lesbarkeit der Reliefs insoweit, wie der durch sie erbrachte Legitimationsausweis zur „Auffahrt" Traians an die Menschen unten – wie an die Götter oben – adressiert war. Dagegen skeptischer Hölscher 2002, 140: „Für religiöse Monumente, griechische Tempel oder gotische Kathedralen, wird gerne erklärt, der Bildschmuck, für die Menschen nicht lesbar, richte sich an die Gottheit. Das ist Schöngeisterei. Denn selbst wenn die Erklärung zuträfe, bliebe die Frage, wie die Bildwerke auf die menschlichen Betrachter gewirkt haben. Bei der Traianssäule ist ohnehin kein göttlicher Adressat in Sicht."

59 Uneinigkeit herrscht in der Forschung bereits im Hinblick auf die Deutung der gefesselten Männer, d. h. ob sie Römer oder Daker darstellen. Im Fall des Letzteren müssten die Frauen als Moesierinnen gedeutet werden, die die dakischen Männer für ihren räuberischen Überfall auf Moesien bestrafen. Werden die Gefesselten dagegen als gefangene Römer interpretiert, dann wird diese Szene als eine Demonstration der furchterregenden Grausamkeit dakischer Frauen und damit des dakischen Volkes begriffen, mit der der eigentliche Angriffskrieg Traians gegen die Daker legitimiert werde; zuletzt zu dieser Forschungsdebatte mit Diskussion der älteren Deutungsvorschläge Protopopescu 1998.

leihen: erstens, die Fackeln in den Händen der Dakerinnen, zweitens, die Nacktheit der Männer, die den Blick auf klassizistisch modellierte, muskelstrotzende Leiber freigibt, und drittens, die Tatsache, dass diese nackten Männer gefesselt wiedergegeben sind. Es sind insbesondere diese drei ikonographischen Besonderheiten, die die Szene 45 innerhalb der römischen Bildkunst einmalig machen und ihr offensichtlich einen ganz spezifischen Bildsinn verleihen.

Auf den ersten Blick erinnern die soeben aufgezählten ikonographischen Merkmale an Gigantomachien. Dort gibt die Nacktheit die Urtümlichkeit der Giganten im Sinne von Kulturlosigkeit bekannt. Das zudem durch die Nacktheit entblößte, klassizistisch-muskulöse Körperbild veranschaulicht auf formalem Wege das ungebändigte Kraft- und Gewaltpotential, das den Mythen zufolge den Giganten innewohnt. Die enorme Vernichtungs- und Zerstörungskraft dieser urzeitlichen Riesen wird in den Gigantomachien von Göttinnen des Olymps hin und wieder mit Fackeln bekämpft[60] und vereinzelt sogar durch das Fesseln der Hände auf dem Rücken gebändigt[61].

Allerdings handelt es sich in der Szene 45 bei den weiblichen Protagonisten nicht um olympische Göttinnen, sondern um Dakerinnen, was eine Deutung des gezeigten Geschehens als Teil einer Gigantomachie verunmöglicht. Außerdem erinnert der Anblick des gefesselten, nackten Mannes neben der römischen Festung beim genaueren Hinschauen mehr an die römische Darstellungsweise besiegter und gefesselter Barbaren unterhalb von Tropaia[62]. Einerseits kompliziert diese Beobachtung die Sache noch zusätzlich. Andererseits gibt sie zu erkennen, dass Barbarenikonographie und Gigantenikonographie hier synonym nebeneinander verwendet werden und daher wohl in einem übergeordneten Sinn als bildliche Metaphern zu lesen sind, die formal das barbarisch-gigantische Wesen sprich die Hybris der gefesselten Männer anschaulich machen sollen.

Das ausnahmslose Gefesselt-Sein der Männer in der Szene 45 verweist außerdem auf einen Zeitpunkt nach dem Kampf und gibt so die Szenerie als eine Bestrafungsaktion barbarisch-gigantischer *hybristai* zu erkennen. Dazu passt die Fackel, die wie der Blitz Symbol für die Urgewalt des Feuers sein kann, mit der im Mythos götter- und lebensfeindliche Cha-

60 So am Pergamonaltar auf dem Ostfries der Gigant Tityos durch Leto (Müller 1964, Taf. 17) und Klytios (?) durch die dreileibige Hekate (Müller 1964, Taf. 22) sowie auf dem Südfries der Gegner von Phoibe (Müller 1964, Taf. 26); siehe aber auch die mit einer Fackel kämpfende Artemis in der Gigantomachie auf dem Westfries des Hekate-Tempels in Lagina (Smith 1991, Abb. 207.1).

61 Beispielsweise die Gegner von Aphrodite in Gigantomachien auf apulisch rf. Gefäßen; vgl. beispielsweise den apulisch rf. Volutenkrater des Unterweltmalers um 350/40 v. Chr. in Berlin; abgebildet in und publiziert von Giuliani 1995, 111–118 mit Abb. 79.

62 Vgl. beispielsweise, allerdings in Vorderansicht, den gefesselten Nordbarbaren in der Errichtungsszene eines Tropaion auf der Gemma Augustea, Wien, Kunsthistorisches Museum (Kleiner 1996, 70 Abb. 47).

oswesen wie Giganten, Titanen und Typhonier bezwungen und bestraft werden[63]. Teilweise gleichfalls mit Fackeln, versengen und vernichten die Rachedämoninnen auf etruskischen Urnenbildern des mittleren 2. Jhs. v. Chr. keltische Tempelplünderer, wodurch bildhaft auf die Existenz der Götter verwiesen wird und auf ihren auf Vergeltung drängenden Zorn zur Schaffung ausgleichender Gerechtigkeit[64].

Legen wir schließlich dieses Interpretationsmuster auf die Szene 45 an, dann wären die Dakerinnen gleichfalls als Vollstreckerinnen eines göttlichen Strafgerichts zu deuten. Unterstrichen würde das durch ihre moralische Integrität, die durch ihre wohl drapierte Kleidung, ihre klassisch-ruhig ponderierten Körperschemata und durch ihre für Barbarinnen-Bildnisse weitgehend idealisierten Köpfe mit formalen Mitteln zum Ausdruck gebracht wird[65]. Wie allerdings diese Bestrafungsszene von barbarisch-gigantischen *hybristai* durch dakische Frauen in die übergeordnete Aufgabe der Barbarinnen-Bilder auf der Traianssäule zu integrieren ist, nämlich die Herrschertugenden und die *pietas* Traians herauszustellen, ist damit noch keineswegs klarer geworden!

LITERATURVERZEICHNIS

Alföldi 1999 = M. R. Alföldi, Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiel und Analysen (Kulturgeschichte der antiken Welt 81) Mainz 1999

Andreae 1973 = B. Andreae, Römische Kunst, Freiburg 1973

Assmann 2000 = J. Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München-Wien 2000

Becker/Schallmayer 2002 = M. Becker/E. Schallmayer, Traian und die Militärgrenzen des Römischen Reiches, in: A. Nünnerich-Asmus (Hg.), Traian: ein Kaiser der Superlative am Beginn einer Umbruchszeit? (Zaberns Bildbände zur Archäologie) Mainz 2002, 41–48

Bianchi-Bandinelli 1970 = R. Bianchi-Bandinelli, Rom. Das Zentrum der Macht. Die römische Kunst von den Anfängen bis zur Zeit Marc Aurels (Universum der Kunst) München 1970

Bichler 1987/88 = R. Bichler, *Alpinarum gentium feritas*. Eine Betrachtung zu Florus II 22, Römisches Österreich. Jahresschrift der Österreichischen Gesellschaft für Archäologie 15/16 (1987/88) 15–26

63 So bereits Hes. theo. 692f.: „*Versprühend heilige Flammen*"; vgl. aber auch Aischyl. Sept. 441–445 und 512; Kall. h. 4.186.

64 So zum Beispiel auf der reliefierten Vorderseite der etruskischen Alabasterurne in Volterra, Museo Guarnacci 259. Zu den plündernden Kelten und strafenden Göttern/Dämonen in der etruskischen Bildkunst siehe Kistler 2006.

65 So deutet zumindest Zanker 1994, 263 die formale Inszenierung der Bekleidung, Körperpose, Gestik, Mimik und Haartracht von Verstorbenendarstellungen im Pudicitia-Typus auf hellenistischen Grabreliefs.

Cichorius 1896–1900 = K. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule 1–2, Berlin 1896–1900

Dettenhofer 2002 = M. H. Dettenhofer, Frauenbilder in Plutarchs Schrift Mulierum virtutes im Verhältnis zum traditionellen Frauenbild der Griechen, in: Ch. Ulf/R. Rollinger (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck/Wien/München/Bozen, 315–330

Doblhofer 1994 = G. Doblhofer, Vergewaltigung in der Antike (Beiträge zur Altertumskunde 46) Stuttgart/Leipzig 1994

Jordan-Ruwe 1995 = M. Jordan-Ruwe, Das Säulenmonument (Asia Minor Studien 19) Bonn 1995

Florescu 1969 = F. B. Florescu, Die Trajanssäule. Grundfragen und Tafeln, Bukarest/Bonn 1969

Gauer 1977 = W. Gauer, Untersuchungen zur Trajanssäule I. Darstellungsprogramm und künstlerischer Entwurf (Monumenta Artis Romanae 13) Berlin 1977

Giuliani 1995 = L. Giuliani, Tragik, Trauer und Trost. Bildervasen für eine apulische Totenfeier. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Berlin 1995

Grassl 1994 = H. Grassl, Hohe Berge – Wilde Frauen. Betrachtungen zur Antiken Sozialanthropologie, Grazer Beiträge 20 (1994) 195–211

Hölscher 2002 = T. Hölscher, Bilder der Macht und Herrschaft, in: A. Nünnerich-Asmus (Hg.), Traian. Ein Kaiser der Superlative am Beginn einer Umbruchszeit? (Zaberns Bildbände zur Archäologie) Mainz 2002, 127–144

Hölscher 2001 = T. Hölscher, Die Säule des Marcus Aurelius: Narrative Struktur und ideologische Botschaft, in: J. Scheid/V. Huet (Hrsg.), La colonne aurélienne. Autour de la colonne aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome (Biliotheque de l'école des hautes études sciences religieuses 108) Paris 2001, 89–105

Jung 1984 = H. Jung, Zur Vorgeschichte des spätantoninischen Stilwandels, Marburger Winckelmann-Programm 1984 (1985) 59–103

Kistler 2006 = E. Kistler, Funktionalisierte Keltenbilder. Die Kelten im Dienste der Vermittlung von Normen und Werten in der hellenistischen Welt, Frankfurt 2006

Kleiner 1992 = D. E. E. Kleiner, Roman Sculpture, New Haven-London 1992

Koch 1975 = G. Koch, Die mythologischen Sarkophagreliefs 6. Meleager (Die antiken Sarkophagreliefs 12.6) Berlin 1975

Krierer 2002 = K. R. Krierer, Konzept, Struktur und narrative Methode der Bildprogrammatik römischer Triumphsäulen: Trajanssäule und Mark Aurel-Säule, in: M. Bietak/M. Schwarz (Hg.), Krieg und Sieg. Narrative Wanddarstellungen von Altägypten bis ins Mittelalter. Internationales Kolloquium 29. - 30. Juli 1997 im Schloß Haindorf, Langenlois (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie, Band XXIV; Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes. Band XX.) Wien 2002, 161–174

Linke 2000 = B. Linke, *Religio* und *res publica*. Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln im republikanischen Rom, in: B. Linke/M. Stemmler (Hg.), *Mos Maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (Historia Einzelschriften 141) Stuttgart 2000, 269–298

Momigliano 1998 = A. Momigliano, Die theologischen Bemühungen der römischen Oberschichten im 1. Jahrhundert v. Chr., in: A. Momigliano, Ausgewählte Schriften zur Geschichte der Geschichtsschreibung Bd. 1. Die Alte Welt. Herausgegeben von W. Nippel und übersetzt von K. Brodersen und A. Wittenburg, Stuttgart-Weimar 1998, 257–273

Morris 1952 = J. Morris, The Dating of the Column of Marcus Aurelius, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 15 (1952) 33–43

Müller 1964 = W. Müller, Der Pergamon-Altar, Hanau-Main 1964

Oettel 1988 = A. Oettel, Geld als Träger politischer Propaganda, in: K. Stemmer (Hrsg.), Kaiser Marc Aurel und seine Zeit. Das römische Reich im Umbruch, Berlin 1988, 87–101

Pelikán 1965 = O. Pelikán, Vom antiken Realismus zur spätantiken Expressivität, Praha 1965

Petersen 1896 = E. Petersen, Die Marcus-Säule, München 1896

Pirson 1996 = F. Pirson, Style and Massage on the Column of Marcus Aurelius, Papers of the British School at Rome 64 (1996) 139–179

Protopopescu 1998 = V. Protopopescu, Who Burns Whom on Scene XLV of Trajan's Column? in: T. W. Hillard/R. A. Kearsley/C. E. V. Nixon/A. M. Nobbs (Hg.), Ancient History in a Modern University. Volume 1. The Ancient Near East, Greece, and Rome. Proceedings of a Conference held at Macquarie University, 8 - 13 July 1993 to mark twenty-five years of the teaching of Ancient History at Macquarie University and the retirement from the Chair of Professor Edwin Judge, N. S. W. Australia 1998, 328–336

Rodenwaldt 1935 = G. Rodenwaldt, Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse Nr. 3) Berlin 1935

Rohr 2006 = Ch. Rohr, Von redegewandten Männern für heldenhafte Männer? Geschlechterrollen in der lateinischen Panegyrik von Plinius bis Ennodius, in: Ch. Ulf/R. Rollinger (Hg.), Frauenbild und Geschlechterrollen bei antiken Autoren der römischen Kaiserzeit (in Vorbereitung) 2006

Rüpke 2001 = J. Rüpke, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001

Settis 1985 = S. Settis, La colonne Trajane: invention, composition, disposition, Annales. Économies sociétés civilisations 40 (1985) 1151–1194

Smith 1991 = R. R. R. Smith, Hellenistic Sculpture. A handbook, London 1991

Stemmler 2000 = M. Stemmler, *Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik, in: B. Linke/M. Stemmler (Hg.), *Mos Maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (Historia Einzelschriften 141) Stuttgart 2000, 141–205

Strobel 1993 = K. Strobel, Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert". Modell einer historischen Krise, Stuttgart 1993

Zanker 2001 = P. Zanker, Die Frauen und Kinder der Barbaren auf der Markussäule, in: J. Scheid/V. Huet (Hrsg.), La colonne aurélienne. Autour de la colonne aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome (Biliothèque de l'école des hautes études sciences religieuses 108) 2001, 163–174

Zanker 1994 = P. Zanker, Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hel-

lenistischen Städten, in: M. Wörrle/P. Zanker (Hrsg.), Stadtbild und Bürgerbild (Vestigia 47) München 1994, 251–273

Ziegler 1998 = K.-H. Ziegler, Vae victis – Sieger und Besiegte im Lichte des Römischen Rechts, in: O. Kraus (Hg.), „Vae victis!" – Über den Umgang mit Besiegten. Referate gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 31. Oktober und 1. November 1997, Göttingen 1998, 45–66

Anja Wieber

Leben im Schatten der Planwagen? – Zur Darstellung der Hunninnen im Film

Die Suche nach antiken Darstellungen fremder Ethnien, in denen Frauen des betreffenden Volkes und deren Lebenssituation ausführlicher geschildert werden, gestaltet sich oft schwieriger als im Falle der Barbaren, werden die Barbarinnen doch häufig nur am Rande erwähnt oder aber – entsprechend antikem Vorurteil – besonders in Ausübung der als Ausnahmesituation imaginierten Tätigkeit des Herrschens dargestellt.[1] Dieser Befund wiederholt sich auch im Spielfilm des 20. Jahrhunderts. Hinzu kommen bei der Umsetzung dieses Themas in einen Spielfilm die Gattungsgesetze der „epics": Auch die Antikfilme handeln in der Regel von dem Schicksal eines Helden und gelegentlich von dem einer Heldin, die sozialen Praktiken und das Alltagsleben spielen sich dagegen im Hintergrund des Filmes ab, einem Bühnenbild vergleichbar.[2] Durchmustert man die ins Deutsche übertragenen Filmtitel dieses Genres,[3] so findet man keine Titel, in denen explizit Frauen fremder Völker als Vertreterinnen einer Ethnie genannt werden, in seltenen Fällen lässt sich das generische Maskulin im Plural („Wild trieben es die alten Hunnen"[4]) nachweisen, zumeist aber besteht der Titel aus einem Namen eines bekannten Helden einer fremden Ethnie, der zudem häufig als Herrscher dieses Stammes genannt wird („Alboin, König der Langobarden"; „Attila, der Hunnenkönig"; aber: „Druids" als deutscher Videotitel für „Vercingétorix"). Andere Titel haben Verweischarakter auf den Inhalt („Im Zeichen Roms" für den Film über die palmyrenische Königin Zenobia). Im angloamerikanischen Sprachraum treffen wir dann Filme wie „The Viking Queen" an, denen offensichtlich ein Amalgam historischer Epochen

1 Opelt/ Speyer 2001, 840, Comploi 2002, Ehrhardt 2002, Wieber 2003, 1006.

2 Zu Antikfilmen vgl. Wieber-Scariot 1999 und Wieber 2002a.

3 LIF 2000.

4 Bei diesem Klamaukfilm handelt es sich um eine Parodie auf die Sandalenfilme, während „Toll trieben es die alten Germanen" bereits dem Genre der Sexfilme zuzuordnen ist; die deutschen Filmtitel dieser Produktionen unterscheiden sich jedoch erheblich von den Ursprungstiteln; vgl. dazu Filmographie. Da auch die deutsche Version der auf Versatzstücken der antiken Komödie basierenden Musicalparodie „A funny thing happened on the way to the forum" einen vergleichbaren Titel erhielt, nämlich „Toll trieben es die alten Römer", sollte wohl ein Werbeeffekt durch Wiedererkennung der Titel eintreten; vgl. dazu die entsprechenden Lemmata im LIF 2000. Bemerkenswert erscheint jedoch, dass sich der Einsatz der Völkernamen im Filmtitel besonderer Beliebtheit im deutschen Sprachraum erfreut.

zugrunde liegt, da diese Königin der Wikinger (sic!) dem Plot zufolge eigentlich die Königin der keltischen Icener ist und ein Schicksal ähnlich dem der Königin Boudicca erleidet. Ansonsten gehören die Filmtitel, die explizit eine Barbarin erwähnen, dem Fantasygenre an und spielen in aller Regel nicht mehr in einer historisch verortbaren Zeit.[5] Um also das Bild fremder Frauen im Antikfilm zu ermitteln, müssen auch diese – vergleichbar der Lektüre antiker Texte – gegen den Strich auf Informationen hin durchmustert werden.

Im Folgenden will ich die Darstellung fremder Frauen im Antikfilm am Beispiel der Hunninnen untersuchen. Im Mittelpunkt wird dabei die Frage stehen, inwieweit sich in der filmischen Inszenierung von Hunninnen antike Topoi zu BarbarInnen[6] und zur hunnischen Kultur[7] allgemein mit den zeitgenössischen Konventionen und Mentalitäten aus der Produktionszeit der Verfilmung treffen. Aufgrund der eingangs geschilderten Genregesetze bilden die (pseudo-)historischen Hauptfiguren der ausgewählten Filme einen wichtigen Bezugspunkt, außerdem soll das Verhältnis der Geschlechter mit in den Blick genommen werden. Zunächst werden Ausschnitte aus dem Film „Sign of the Pagan“ – „Attila, der Hunnenkönig“[8] aus dem Jahre 1954 unter diesen Gesichtspunkten analysiert, um dann nach Nachfolgemotiven zu suchen und abschließend das Bild der Hunninnen aus der Nachkriegszeit dem einer aktuellen, zweiteiligen TV-Verfilmung, der „miniseries“ „Attila“ – „Attila, der Hunne“[9], aus dem Jahre 2001 gegenüberzustellen. Da die Verfilmungen aus

5 Allerdings findet sich bei den Angaben zu dem Film „Barbarian Queen“ noch der Hinweis „Set during the days of the Roman Empire“ (nach IMDb zu diesem Film); um ein Pseudo-Diminuitiv des lateinischen Wortes „barbara“ dürfte es sich bei dem Filmtitel „Barbarella“ handeln; eine Fremde ist die Hauptfigur dieses Sciencefiction-Films deswegen, weil sie im Jahr 40.000 als Astronavigatrix (so die Rezensenten der neuen DVD-Ausgabe) auf einem Raumschiff fern der Erde lebt und Spezialaufträge löst. Bei der Suche nach Filmtiteln, die auf Barbarinnen verweisen, habe ich nicht die Verfilmungen und modernen Versionen des Amazonenmythos mitaufgenommen. Da dieser Mythos aber in verschiedenen Epochen auch eine Vermischung mit der Beschreibung fremder Völker erfuhr (vgl. dazu Ulf 2002, 48 und Pohl in diesem Band und 2004), wären diese Filme für eine umfassendere Untersuchung zu den Barbarinnen im Film ebenfalls von Interesse; das gilt besonders für die amazonenhafte, durch ihren Namen bereits als Fremde markierte „Xena“, die Hauptheldin der im Deutschen gleichnamigen Fantasyserie.

6 Opelt 1992, bes. 837–840 und 884–888, ferner Stutzinger 1993, Ulf/Rollinger 2002 und Ulf 2002; vgl. das Raster ethnographischer Topoi bei Richter 1974, 373, und den Katalog bei Ulf 2002, 45–47.

7 Maenchen-Helfen 1978, Reitervölker 1996, Wirth 1999, Pohl 2000, Anke 2000.

8 Benutzt wurde die im deutschen Fernsehen aufgeführte Fassung; die Angaben über die Filmlänge differieren: Laut IMDb ist der Film 92 Minuten, laut LIF 2000 95 Minuten lang. Die von mir mit dem Videorecorder aufgezeichnete Fassung hat eine Länge von ca. 88 Minuten, danach zitiere ich im laufenden Text in Klammern.

9 Unter „miniseries“ versteht man die meist zweiteiligen aufwändigen Eposproduktionen, die für das Fernsehen mit Blick auf den internationalen Markt seit dem Ende der 1990er Jahre gedreht werden. Diesem Artikel liegt die 2002 von der kommerziellen Sendeanstalt Premiere ausgestrahlte deutsche synchronisierte Fassung der Videoversion („Attila, der Hunne“ – 170 Min.) zugrunde, Verweise auf den Film erfolgen unter Angabe der Minutenzahlen in Klammern im laufenden Text.

den USA stammen, aber nur in Deutsch synchronisierter Form zugänglich waren, sind die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sowohl des Produktionslandes als auch der „Rezipientin" BRD für die Untersuchung von Bedeutung.[10]

„SIGN OF THE PAGAN" – EIN ANTIKFILM UND DIE 1950ER JAHRE[11]

1954: Die Welt ist durch einen Eisernen Vorhang geteilt. Die USA und ihr Präsident Eisenhower beweisen Initiative im Kampf gegen den drohenden Kommunismus, indem sie den Südostasienvertrag (SEATO) ratifizieren. Wir befinden uns mitten im Kalten Krieg.

„5. Jahrhundert n. Chr.: Das Römische Reich war in zwei Teile zerbrochen und die Kraft des Imperiums damit geschwächt. Rom war die Hauptstadt des westlichen Teils mit dem zaghaften Kaiser Valentinian, während im Osten, in Konstantinopel, der verweichlichte Kaiser Theodosius regierte.

Da tauchen plötzlich in Europa, die römische Schwäche erkennend, Rudel mongolischer Reiter auf – die Hunnen mit Attila an ihrer Spitze. Wie ein Sturm fegen sie über Europa, unterjochen kleine Stämme und verbreiten überall Furcht und Schrecken. Brennende Siedlungen kennzeichnen ihren Weg. Und das Ziel heißt Rom, das Zentrum des jungen Christentums. In seinem Eroberungswahn fürchtet Attila keine Macht der Erde ..."[12]

Es begab sich zu jener Zeit, dass Universal unter der Regie von Douglas Sirk einen Film über Attila drehte ...

Das politische Klima war in den USA nach dem Zweiten Weltkrieg angespannt. An die Stelle des nationalsozialistischen Feindbildes war nun das Konzept der Bedrohung durch den Kommunismus, und zwar nicht nur in der weltpolitischen Blockbildung, sondern auch als Unterwanderung im eigenen Lande getreten.[13] 1947 untersuchte der Senatsausschuss für unamerikanische Umtriebe die angeblich kommunistische Infiltration der Filmbranche. Strenge Zensur und Verfolgung jedweder als links verdächtigten Einstellung sollten die

10 Laut IMDb fand die amerikanische Premiere von „Sign of the Pagan" am 12.2.1955, die bundesrepublikanische Erstaufführung „Attila, der Hunnenkönig" bereits am 22.2.1955 statt; die amerikanische Kulturpolitik in den besetzten Ländern spricht dafür, dass Filmproduktionen auch auf den westdeutschen Markt zielten, vgl. die österreichische Situation bei Wagnleitner 1989, 293–294. Welche Verflechtungen heutzutage zwischen amerikanischer Filmproduktion und dem Filmangebot in Deutschland bestehen, belegt die hohe Anzahl amerikanischer Filme auf dem deutschen TV- und Kinomarkt.

11 Eine umfassendere Analyse des Films „Sign of the Pagan" vor dem Hintergrund des Kalten Krieges habe ich an anderer Stelle vorgenommen, dazu Wieber 2005.

12 Illustrierte Film-Bühne Nr. 2714.

13 Zur politischen Kultur der McCarthy-Ära vgl. das Standardwerk Whitfield 1996 sowie May 1989, Kuznick/Gilbert 2001; zum Kalten Krieg auch Geschichte lernen 93, 2003.

amerikanische Filmwelt noch lange Zeit, nämlich bis zum Beginn der 1960er Jahre, bestimmen. Daraus ergibt sich, dass auch die Filminhalte durch zeitgenössischen politischen Opportunismus bestimmt waren. Die westdeutsche Filmbranche der Nachkriegszeit bewegte sich in ähnlichen Bahnen und der Antikommunismus hatte in jenen Jahren beinahe den Charakter einer Staatsreligion.[14] Die gesellschaftspolitische Entwicklung der BRD ist mit dem Begriff der Restauration und mit dem der Erschöpfung weiter Bevölkerungskreise infolge der Kriegs- und Nachkriegsentbehrungen beschrieben worden[15] – die Westdeutschen erhofften sich vom Kino v. a. Ablenkung.[16] In den 1950er Jahren sollte der Werbeslogan der deutschen Filmwirtschaft deshalb lauten: „Mach dir ein paar schöne Stunden – geh ins Kino."[17] Konfliktpotenzial bot aber in jener Nachkriegszeit sowohl in den USA als auch in der BRD das Verhältnis der Geschlechter, das nach kriegsbedingten Lockerungen und Wandlungen wieder restaurative Züge annahm.

Mit dem eingangs zitierten Text über das 5. Jahrhundert wird die deutschsprachige Version des amerikanischen Films „Sign of the Pagan" („Attila, der Hunnenkönig") in der Illustrierten Filmbühne, einer Programmzeitschrift der 1950er Jahre, angekündigt. Bereits beim Vergleich des Auftaktes der Filmhandlung mit der weltpolitischen Lage im Jahr 1954 zeigt sich, dass der amerikanische Film und die deutsche Reklame viele Konnotationen zum Thema des Kalten Krieges bergen, besonders die Erwählung der Teilung und die zweifache Nennung Europas. Zu der Dichotomie barbarische Hunnen und zivilisierte Christen ergab sich eine für das deutsche wie amerikanische Filmpublikum deutliche moderne Parallele: das Konzept der auf Demokratie und christlicher Ethik basierenden westlichen Zivilisation im Gegensatz zum säkularisierten Kommunismus.

HUNNISCHER LEBENSSTIL UND DIE 1950ER JAHRE

Werfen wir einen Blick auf die Besetzung der beiden Hauptrollen des Films: Jack Palance, der Darsteller Attilas, wird im Film der 1950er und 1960er Jahre zum Prototypen des bösen Barbaren avancieren und am Ende seiner Karriere dann in Fantasyverfilmungen der 1980er Jahre als der Fremde schlechthin auftreten, „Xenos" lautet dann bezeichnenderweise

14 Zum Antikommunismus in Deutschland vgl. Kleßmann 1997, 59.

15 Zu den existenziellen Problemen der Nachkriegszeit Kleßmann 1991, 37–65; von Plato/Leh, 1997; Frevert 1986, 244–256.

16 Zu dem besonders restaurativen Charakter des Films der 1950er Jahre vgl. Glaser 1997, 282, den er als Preis ansieht, den die Filmindustrie für die staatlichen Subventionen (in weit höherem Umfang als andere Kulturbereiche; über 50 % der deutschen Filmproduktion befanden sich unter staatlicher Kontrolle) zahlen musste.

17 Zit. n. Kleßmann 1997, 47.

sein Rollenname. In der vorliegenden Verfilmung tritt er als roher Geselle auf (häufig mit freiem Oberkörper) und agiert grausam. Der Hunnenkönig ist somit gezielt als negative Figur inszeniert.[18]

Rita Gam, die Darstellerin der fiktiven Attilatochter Kubra[19], stellt das weibliche Pendant zu Palance dar. Vielfach hat sie die Exotin verkörpert: Das Spektrum reicht dabei von der Ägypterin über Marokkanerin und Indianerin zur Römerin oder Perserin.[20] Anders als bei dem Prototyp des männlichen Barbaren verkörpert sie allerdings Schönheit. In der Rolle der Kubra hat sie etwas Zigeunerhaftes und Südländisches[21] an sich, was vor allem durch ihre großen Goldohrringe und ihre Frisur unterstrichen wird. Wie ein Blick auf das rechts abgebildete Standbild bestätigt, tragen beide Hauptdarsteller einfache, rustikale Kleidung.

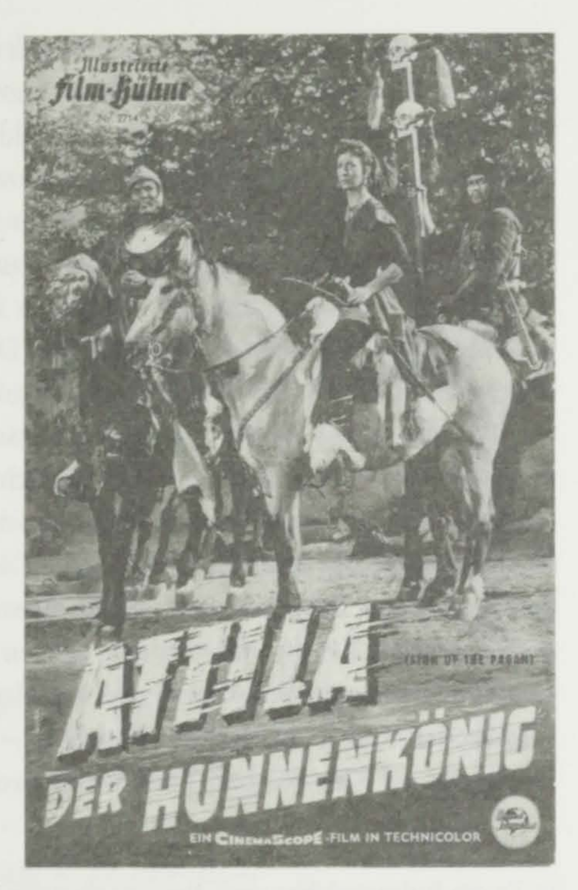


Abb. 1: Attila und Kubra auf dem Titelbild der „Illustrierte Film-Bühne" Nr. 2714.

Ein Blick in den Hunnenexkurs des spätantiken Historikers Ammian zum Thema

---

18 Vgl. Jack Palance, Filmography, in: LIF 2000 und bei: IMDb.

19 Weder ist eine Tochter Attilas in den antiken Quellen namentlich überliefert noch lässt sich der Frauenname Kubra nachweisen; Maenchen-Helfen 1978, 260–287: Namen verschiedener Sprachsubstrate; überliefert sind Namen zweier Frauen Attilas: Krekas bzw. Erekas bei Priscus und von der letzten Frau Attilas, der Germanin Ildico (Iordanes *Getica* 254), dazu Maenchen-Helfen 1978, 245 und 276; Tomka 1996b, 128, deutet den Namen Ereka als Arykan.

20 Als Darstellerin einer Dokumentarepisode zu „Nefertiti" (1950), als marokkanische Tänzerin in „Saadia" (USA 1953), es folgten Rollen als Indianerin in „Mohawk" (USA 1956) und Latinorollen in Western und in Antikfilmen – so etwa die Römerin Sylvia in „Annibale" (Italien 1960), die Ehefrau des Herodes Antipas, Herodias, in „King of the Kings" (USA 1961) oder der Xantha in der miniseries „Greatest Heroes of the Bible" (USA 1978), vgl. Rita Gam, Filmography, in: LIF 2000 und bei: IMDb.

21 Ihre deutsche Synchronsprecherin ist Marion Degler (laut Illustrierte Film-Bühne), die in vielen Filmen jener Zeit Sophia Loren synchronisiert, sodass sich für das deutsche Publikum zwangsläufig die Assoziation der Südländerin ergibt. Zu den Synchronstimmen vgl. die Deutsche Synchrondatei im Netz (http://www.synchronkartei.de/; 29.6.2005).

Kleidung zeigt, dass dieser der Barbarentopik verpflichtet ist[22]: Die Hunnen trügen Leinengewänder oder Felle der Waldmäuse und eine Art Ziegenfellgamaschen.[23] Im Film erinnern Kubras zuweilen etwas dunkel-schmuddliger Teint und ihre rustikalere, beige-braune Kleidung aus Leder, der kurze Rock und umwickelte Waden, zwar an Indianerkleidung, aber auch an eben jene Schilderung Ammians, der außerdem auch noch bemerkt, dass die Hunninnen schmutzige Kleidungsstücke herstellen würden.[24]

Spätantike Grabfunde belegen dagegen für vornehme hunnische Frauen besonders prächtige, ziselierte und steingeschmückte Diademe, Schläfenschmuck und Ohrgehänge, aber auch Goldflitter zur Verzierung von Stoffen.[25] Der spätantike Historiker Priscus, der als Diplomat selbst an einer Gesandtschaftsreise zu Attila teilgenommen hatte, bestätigt diese Befunde.[26] Er spricht in seinem Bericht über den hunnischen Hof von der Herstellung aufwändiger Stoffe durch die Hunninnen und zeigt die Verfügungsgewalt der Ehefrau des Hunnenkönigs über die Textilarbeit: Die Böden im Trakt der hunnischen Residenz, den Kreka, eine der Ehefrauen Attilas, bewohnt, sind mit Teppichen belegt.[27] Ihre Dienerinnen sitzen bei ihr und verzieren Leinen mit Farbe.[28] Die dargestellte Textilkultur ist weit entfernt von einer Kultur, in der die Menschen fast unbearbeitete Felle tragen. Stoffe vermittelten – auch am Hof der „Barbaren" – Status und waren Bestandteil von Empfangszeremonien.[29] Eine kostbare Filmkostümierung hätte aber nicht mit dem Image der hun-

---

22 Zu den Barbarenschilderungen Ammians allgemein Wiedemann 1986 und Matthews 1989, 304–382 (Hunnen 332–342), zu den Hunnen Richter 1974, zu den Geschlechterrollen im Zusammenhang mit dem Barbarenbild Günther 1999, 67–74. Das Hunnenbild Ammians zeigt vor dem Hintergrund der spätantiken Armee, in der Führungspositionen häufig von ehemaligen Germanen besetzt waren und insgesamt eine Germanisierung des Heerwesens erfolgte, wie ein konservativer Militär angesichts der vermeintlichen Überfremdung des Römischen Heeres mit Ablehnung alles Fremden reagierte; dazu Demandt 1989, 268–271, ferner Maenchen-Helfen 1978, 7–12.

23 Amm. 31, 2, 5–6 (nach Seyfarth).

24 Amm. 31, 2, 10.

25 Tomka 1996b, 127 und Abb. auf 32 und 135; Maenchen-Helfen Tafel XIV–XVI; Anke 2000, 258; 261 über hunnische Repräsentation, die germanischen Luxus der Folgezeit prägte.

26 Zu Priscus als Historiker vgl. Blockley I, 48–70, zur Überlieferung und zu dessen Quellen ders., 113–118. Bei Priscus wäre zu überlegen, ob die Beschreibung der Kultiviertheit des Hunnenkönigs eventuell dem Umstand geschuldet war, dass ein Verhandlungspartner von Byzanz der diplomatischen Bemühungen würdig erscheinen musste.

27 Priscus frg. 11, 2, 556–562 (nach Blockley).

28 Priscus frg. 11, 2, 560: „αὐτῆς καθήμεναι ὀθόνας τινὰς χρώμασι διεποίκιλλον". Ob es sich bei dieser Herstellung um buntgewirkte Leinenstoffe mit Stickerei oder um Kelimtechnik handelt, muss offen bleiben; vgl. dazu Wagner-Hasel, 2002.

29 So schildert Priscus (frg. 11, 2, 373–378) z. B., wie junge Mädchen Attila singend empfangen und dabei Stoffe wie Baldachine emporhalten, und verweist an anderer Stelle auf prachtvoll verzierte Bettvorhänge vor Attilas Lager, die er mit griechischen und römischen Brautgaben vergleicht (frg. 13, 1, 29–33).

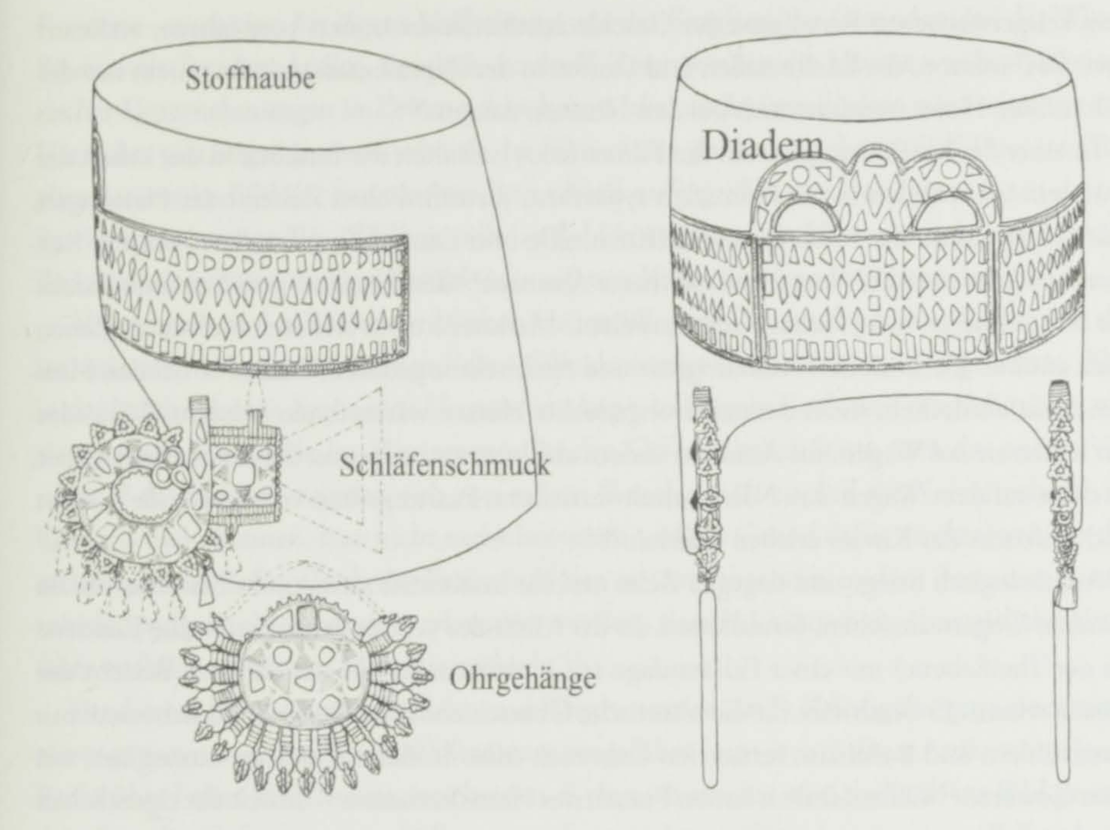


Abb. 2: Kopfschmuckensemble bei den Reitervölkern

nischen Primitivität[30] und der damit verbundenen Konnotation des unterlegenen Osten harmoniert. Kubras zigeunerhafte Goldohrringe dagegen werden für das moderne Publikum stellvertretend zum Zeichen für das Fremdländische.

Sich zu schmücken war jedoch keineswegs nur den Hunninnen vorbehalten, wovon die Funde kostbarer Schuhschnallen und Ohrringe in hunnischen Männergräbern Zeugnis ablegen.[31] In den 1950er Jahren aber galten Schmuck und Kleidung als Domäne der Frauen. So gibt es im weiteren Verlauf des Films eine Szene (0:25), in der der oströmische Kaiser Theodosius den Barbaren Geschenke, nämlich Stoffe, Edelmetalle und Edelsteine, überreichen will, die Attila als „Weiberkram" abtut („Wir sind keine Weiber, die sich mit Stoff und Schmuck behängen"). Die Vorstellung von Schmuck als genuin weiblich entspricht somit

30 Primitive Kleidung gehört zu den topischen Merkmalen der Barbaren; so schreibt Caesar in seinem ethnographischen Exkurs (6, 21, 5; nach Seel) über die Germanen, sie würden nur Felle oder Pelze tragen. Der Reiseschriftsteller Pomponius Mela (3, 26; nach Brodersen) behauptet, sie blieben bis zur Pubertät nackt und würden sich dann nur in Umhänge oder Baumrinde (!) hüllen.

31 Anke 2000, 258; Tomka 1996b, 127.

dem zeitgenössischen Paradigma der Geschlechtscharaktere in den 50er Jahren, verkennt aber die Funktion, die Edelmetallen und Stoffen in der Repräsentationskultur nicht nur des spätantiken Hofes, sondern auch bei den Hunnen zukam.[32]

In einer der Einführungsszenen des Filmes (0:05) erhalten wir Einblick in das Leben der Hunnen. Sie wohnen in für Nomaden typischen, jurteähnlichen Zelten oder Planwagen. Alle Gegenstände des Hintergrundes (Kochstelle und Esstisch) sind äußerst simpel. Entsprechend der antiken Nomadentopik hatte Ammian[33] den Hunnen geradezu eine Furcht vor Behausungen mit Dächern zugesprochen. Merkmale einer höheren Kultur, zu denen nach antiken Definitionen Sesshaftigkeit und Architektur gehören,[34] kann er bei den Hunnen nicht entdecken, nicht einmal strohgedeckte Hütten wären ihnen bekannt.[35] Stattdessen lebten sie auf Wagen, die Ammian zudem als Lebensmittelpunkt der Frauen bezeichnet, da diese auf dem Wagen ihre Näharbeiten verrichten, Paarungsriten vollziehen, die Geburt und Aufzucht der Kinder erleben würden.[36]

Archäologisch belegt sind dagegen Zelte und für bestimmte sarmatische Stämme, die im späteren Ungarn siedelten, Strohhütten. In der Mitte des 5. Jhds. hatte Attila eine Residenz (in der Theißebene) mit einer Palastanlage aus Holzhäusern, wie wir aus dem Bericht des Priscus wissen. Er beschreibt für die hunnische Oberschicht einen kultivierten Lebensstil mit Gastmählern und Badehaus, ferner den Gebrauch edler Stoffe und anderer Luxusgüter, wie etwa Gewürze.[37] Offensichtlich hatten Frauen des Herrscherhauses – unweit der eigentlichen

32 Zu den Tributen des byzantinischen Hofes an die Hunnen – schließlich eine der Quellen des hunnischen Reichtums – vgl. Demandt 1989, 167–168; Pohl 2000, 251.

33 Als Beispiel für dieses Wiederaufgreifen klischeehafter Vorstellungen von Nomadenvölkern sei auf die Ähnlichkeiten zwischen der Darstellung der Numider bei dem spätrepublikanischen Geschichtsschreiber Sallust (*Iug.* 18, 1–2) und der der Sarazenen bei Ammian verwiesen. Vergleicht man den Bericht des Ammian über die Sarazenen (14, 4, 3) mit seiner Passage über die Hunnen (31, 2, 10) und Alanen (31, 2, 18), dann fällt sofort die Ähnlichkeit der Angaben auf. Ammian zitiert hier tatsächlich sich selbst, entweder in Form von wörtlichen Wiederholungen oder Motivübereinstimmungen; eine umfassende Auflistung der Topik bei Richter 1974, 367–372. Wiedemann (1986) erklärt Ammians Nutzung ethnographischer Topoi mit dem Bestreben eines Historikers, der seine profunden Genrekenntnisse unter Beweis zu stellen wünscht; vgl. dagegen Matthews 1989, 336, der diese Topik mit dem Einsatz moderner Nomenklatur in heutigen Texten (wie etwa „nomadic pastoralism") vergleicht. Laut Maenchen-Helfen (1978, 129–136) sind die Hunnen keine echten Nomaden, er geht vielmehr von festen Winter- und Sommerquartieren aus, bei der die Hirten mit den Tieren immer bestimmte Weideplätze aufsuchen (Transhumanz), außerdem setzt er Textilproduktion und in begrenztem Umfang Ackerbau voraus; ebenso Wirth 1999, 125, zu asiatischen Lebensformen der Hunnen; 126 vermutet er die Existenz fester Wohnplätze in Europa zu Produktionszwecken bei gleichzeitiger Mobilität der hunnischen Streitkräfte.

34 Cicero *Tuscul. disp.* 5, 2, 5 (nach Pohlenz).

35 Amm. 31, 2, 4 und 10.

36 Amm. 31, 2, 10.

37 Priscus frg. 11, 1 und 2; frg. 13, 1; dazu Wirth 1999, 79–86; Maenchen-Helfen 1978, 137, geht auch für die

Residenz – auch eine Art eigene Hofhaltung, wie der Empfang der Gesandten bei der Witwe Bledas, des Bruders Attilas, deutlich macht.[38] Zwar werden die Hunnen während kriegerischer Unternehmungen in Zelten gelebt haben, aber auch diese dürften zumindest für den Herrscher prächtiger gewesen sein, als der Film es uns glauben machen will.[39] Dass im Film eher das antike Bild der hunnischen Primitivität aufgegriffen wird, erklärt sich aus dessen Funktionalisierung: Die Wildheit soll das Publikum gegen die Hunnen und vergleichbare Barbaren einnehmen und im Gefühl einer eigenen Kulturüberlegenheit bestärken.

Abgesehen von den beiden weiblichen Hauptrollen im Hunnenlager, von Kubra und der im weiteren Verlauf auftretenden Ildico, fällt als einzige hunnische Frau im gesamten Film in der beschriebenen Szene eine Hunnin ins Auge, in langem Rock und mit Fellmütze, wie sie an einer Feuerstelle im Hintergrund kocht. Offensichtlich hatte man das antike Vorurteil,[40] die Hunnen würden sich von rohem Fleisch ernähren und die Kulturtechnik des Kochens nicht kennen, hier nicht mehr bemühen wollen. Grund dafür dürften weniger der archäologische Befund[41] als das Frauenbild der 1950er Jahre sein, in dem Frauen so häufig mit der Aufgabe des Kochens verbunden wurden, dass Kochkunst als überzeitliche Konstante weiblicher Existenz imaginiert wurde.[42]

Vor diesem Hintergrund der Zelte und Wagen werden Attila Kriegsgefangene eines nicht näher genannten germanischen[43] Stammes vorgeführt (0:05-0:07). Dass Attila von seinem Recht über Leben und Tod zu entscheiden, Gebrauch macht, wird dadurch ins Bild gesetzt, dass ihm die Gefangenen zu Füßen geworfen werden, während er, in einen Fellumhang gehüllt, vor einem Zeltwagen auf einem thronähnlichen, von Tierköpfen flankierten Stuhl sitzt. Ihm zur rechten Seite sitzt seine Tochter Kubra, die Köpfe von Vater und Tochter sind einander zugeneigt als Ausdruck ihres Einvernehmens. Die Tochter als Begleitung auf dem Feldzug und als Beisitzerin bei einer Gerichtsverhandlung könnte in Ansätzen auf das in der Antike so beliebte Motiv der Barbarin als Königin[44] zurückgehen. Damit wäre aber nicht geklärt, warum hier die in den antiken Quellen nicht näher belegte Tochter Attilas und nicht eine seiner Ehefrauen eingeführt wird.

---

anderen hunnischen Vornehmen davon aus, dass sie Dörfer mit ähnlichen Hausanlagen besaßen, die gotische Schreiner angefertigt hätten.

38 Priscus frg. 11, 2, 297–312.

39 Maenchen-Helfen 1978, 137; Jordanes beschreibt in seiner Gotengeschichte (*Getica* 256), dass der tote Attila in einem Seidenzelt aufgebahrt wurde.

40 Amm. 31, 2, 3: „… ut neque ignis neque saporati indigeant cibi – sodass sie weder Feuer noch gewürztes Essen benötigen".

41 Zu den zahlreich erhaltenen hunnischen Kupferkesseln als Kochgeräte Matthews 1989, 337–338, 341.

42 Kleßmann 1997, 56, mit Zitaten aus dem „Hausbuch für die deutsche Familie".

43 Der gehörnte Helm des Mannes ruft diese Assoziation hervor.

44 Vgl. Anm. 1 oben.

Üblicherweise erfolgt die Beschreibung fremder Völker aber nicht nur über die Darstellung der Wohn- und Essgewohnheiten, sondern auch durch die Darstellung der Ehegewohnheiten, so auch in dieser Szene: Bei den Gefangenen handele es sich um den Herrscher eines Stammes und seine Familie. Attila beschließt das Elternpaar zu töten und die Tochter in seinen Harem zu inkorporieren: Es ist Ildico, eine Germanin, und die letzte Ehefrau Attilas.[45] Diese Szene folgt den antiken Berichten vom Frauenraub in den Zeiten der Völkerwanderung[46] und von der hunnischen Polygynie[47]: Durch den Eroberungszug der Hunnen werden viele Frauen nicht als Hunninnen geboren, sondern dazu gemacht. Es kommt zum Gespräch zwischen dem im Hunnenlager gefangenen römischen Offizier Marcian, Attila und Kubra:

M.: „Warum lässt du sie töten?"

A. (unter Hohngelächter): „Ich verstehe diese Christen nicht (mit Blick auf Kubra). Ein Feind, der am Leben bleibt, ist immer ein Feind. Anders ist es bei Frauen. (Gelächter) Wenn sie mir einen Sohn schenkt, werde ich sie zu meiner Lieblingsfrau machen."

K.: „Mein Vater hat mehr Frauen als jeder andere König (voll Stolz). Und von jeder Frau will er einen Sohn haben."

A.: „Ich verstehe gar nicht, warum die Römer nur eine Frau haben."

M.: „Eine gute Frau bedeutet einem Römer alles. Aber bei euch Hunnen ist eine Frau nicht mehr wert als ein Pferd."

A.: „Je mehr Frauen ein Mann hat, desto mehr Söhne wird ein Mann haben. (Gelächter; zweifelnde Blicke Kubras) …"

Diese Unterhaltung kontrastiert christliches Rom und Hunnenreich am Beispiel der Monogamie vs. Polygamie. Vielleicht schwingt in dem Hinweis auf die Wertschätzung, die

---

45 Vgl. Anm. 19 dieses Aufsatzes; laut Priscus (frg. 24, 1 = Jordanes, *Getica* 254–255) soll Attila in der Hochzeitsnacht mit Ildico an den Folgen eines Gelages gestorben sein; anderen Versionen zufolge tötete ihn ein Leibwächter mit Wissen Ildicos. Aus dieser Ildico (= Hildico) entwickelte sich im Sagenkreis der Nibelungen Kriemhilde, die an Etzel den Tod ihrer Brüder rächt; dazu Etzldorfer1996, 169–170 und 180–181 Abbildung eines Gemäldes von Karoly Lotz zu Attilas Tod im Beisein von Ildico (19. Jhd.).

46 So z.B. Amm. 31, 6, 7–8 über die Goten: „Alles verheerten die Barbaren, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht zu nehmen, mit Totschlag und gewaltigen Bränden. Säuglinge wurden den Müttern von der Brust gerissen und getötet, die Mütter selbst geraubt und Frauen zu Witwen gemacht, vor ihren Augen die Männer erschlagen. Waffenfähige und gerade herangewachsene Knaben wurden über die Leichen der Eltern hinweg fortgeschleppt. Unter Klagen, sie hätten lange genug gelebt, wurden viele ältere Männer nach dem Verlust ihrer Habe zusammen mit schönen Frauen, die Hände auf dem Rücken zusammengeschnürt, unter Tränen über die in Asche liegende Heimat landflüchtig hinweggeführt."; zum Ablauf des gotischen Einfalls in Thrakien vgl. Demandt, 1989, 122.

47 Priscus frg. 11, 2, 269–270 und 297–298 sowie frg. 24, 1, 1–3.

die Hunnen in höherem Maße ihren Pferden[48] als ihren Frauen entgegenbringen, noch die undeutliche Kenntnis von Brautpreisen in anderen Kulturen mit.[49] Das westliche Kinopublikum konnte sich aber an dieser Stelle eher mit den Römern und der christlichen Ehevorstellung[50] der Spätantike identifizieren. An die Zuschauerinnen ging indirekt der Hinweis, sie seien in ihren Beziehungen nach den ehegefährdenden Kriegszeiten[51] wieder gut aufgehoben, da ihnen in einer derartigen Eheform, die sich nach westlicher Vorstellung sehr von kommunistischen Familienkonzepten unterschied, die Wertschätzung der Männer gewiss sei.[52]

Das Gespräch zwischen Kubra und Marcian liefert aber auch eine mögliche Antwort auf die Frage, warum Kubra Attila überallhin begleitet. Trotz seiner Rede über die Polygynie als Garantie für die Geburt von Söhnen zeigt der Plot ihn – entgegen den Informationen antiker Quellen[53] – hier und im Folgenden ohne Söhne. In das gesellschaftliche Bild der 1950er Jahre aber passten die Vatertöchter, die besonders in der BRD, aber auch in den alliierten Ländern die im Krieg gefallenen Söhne ersetzen mussten.[54] Während des Gespräches zeigt Kubras Haltung nämlich einen Wandel: Hat sie erst voller Stolz und belehrend dem Römer die von Attila praktizierte Familienpolitik dargestellt, so malen sich angesichts der Aussagen Attilas über den Wunsch nach Söhnen Zweifel in ihrem Gesicht ab – sie ahnt wohl, dass ihre Stellung nur eine auf Zeit sein könnte.

48 Zum Pferd als zentralem Lebensmittelpunkt der Hunnen vgl. Amm. 31, 2, 6.

49 Beate Wagner-Hasel, Geschlecht und Gabe: Zum Brautgütersystem bei Homer, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 105, 1988, S. 32–73.

50 Zu christlich geprägter Eheethik in der BRD der 50er Jahre vgl. Frevert 1986, 270–271: So hatte der konservative Familienminister Wuermeling z. B. – wenn auch vergeblich – versucht die standesamtliche Eheschließung abzuschaffen.

51 In den USA hatten die Zeiten der Depression und des Krieges verspätete Eheschließung und den daraus resultierenden Wunsch nach idealem Familienleben bewirkt; vgl. Sherron 2001, 124–125.
Zu den Ambivalenzen in den deutschen Nachkriegsbeziehungen, die zwischen Wunsch nach intakter Beziehung als Zuflucht nach dem Krieg und Konsens- und Rollenkonflikten schwankten, von Plato/Leh 1997, 45–52, mit Originaldokumenten Nr. 43–47.

52 In der Zeit der ersten sog. Roten Schreckenswelle („First Red Scare" während des Ersten Weltkrieges) kursierten in Amerika viele negative Vorstellungen einer Verbindung des Kommunismus mit völliger Unordnung im Verhältnis der Geschlechter und abweichendem sexuellem Verhalten, vgl. dazu Nielson 2001.
Eine der engagiertesten Vertreterinnen der freien Liebe und Partnerwahl war die russische Revolutionärin und spätere Diplomatin der Sowjetunion Alexandra Kollontai (1872–1952), die bis in die Zeit des Kalten Krieges nicht vergessen wurde; zu ihr vgl. das Essay Etta Federns (Kröger 1997, S. 49–53).

53 Blockley I, 114, zu den Quellen, die die antike Debatte über die Lieblingssöhne Attilas behandeln.

54 Zum bundesdeutschen Männermangel vgl. Frevert 1986, 252; von Plato/Leh 1997, 24–25; 52.

VON EINEM HUNNISCHEN „FLINTENWEIB“[55] IN DER NACHKRIEGSZEIT

Zurück zur Filmhandlung: Nachdem der römische Offizier Marcian seine Flucht aus dem Hunnenlager bewerkstelligen konnte, begibt er sich nach Konstantinopel, um dort den oströmischen Kaiser Theodosius vor der Hunnengefahr zu warnen (0:09). Am Hofe jedoch will dem römischen General außer der Prinzessin Pulcheria niemand Gehör schenken. Ohne Rücksicht auf die aus den antiken Quellen bekannten Informationen über die spätantike Augusta Pulcheria ist die filmische Pulcheria als weiblicher Gegenpart zu der Hunnin Kubra konzipiert und entspricht dem Frauenbild der 50er Jahre:[56] Sie vereinbart schließlich sexuelle Anziehungskraft mit Treue, Bescheidenheit und Bereitwilligkeit, sich dem Manne unterzuordnen. Pulcherias Vorbildcharakter gilt auch für ihre modische Erscheinung. So lautet auch eine der Empfehlungen der nur anonym erhaltenen Werbekampagne für den vorliegenden Film, Pulcherias Chic, also die Filmmode, zum Thema in aktuellen amerikanischen Frauenzeitschriften zu machen.[57]

In einer der folgenden Szenen verschafft Attila sich mit seinem Gefolge, zu dem auch Kubra zählt, Zutritt zu einem Fest im kaiserlichen Palast von Konstantinopel (0:19).

Nach einem Wortwechsel zwischen Attila und dem Kaiser werden die Hunnen mit zur Tafel gebeten (Attila zu seiner Tochter: „Kubra, an meine Seite!“) und die Sitzordnung so umarrangiert, dass Marcian neben Kubra sitzt (0:20). Sie stopft das Essen nur so in sich hinein, stützt sich dabei ungehobelt auf den Tisch, spießt das halbe Hähnchen auf ihr Messer und redet mit vollem Mund. Wir werden Zeugen der fehlenden Tischmanieren Kubras, ihres ungehobelten Verhaltens. Marcian wiederum schaut ihr sorgenvoll über die Schulter, so als ob er ihr gern den Weg zum rechten, „damenhaften“ Verhalten weisen würde. Ihre Kleidung bei diesem Anlass ist die gleiche, rustikale wie im Hunnenlager und zeigt sie fast in einer Art Reiterinnenuniform. Ihr Verhalten erinnert an das einer Gangsterbraut, die sich das erste Mal in Gesellschaft bewegt, oder an den Typus der kommunistischen Offizierin, wie etwa Ninotchka.[58] Die 1950er-Jahre-Darstellung der antiken fremdländischen Frau

55 Der Begriff entstammt einem Plakat des Bundesministeriums für gesamtdeutsche Fragen, das sich an die weibliche Jugend der DDR richtete und ihr davon abriet, sich in der FDJ als „Flintenweiber“ Stalins instrumentalisieren zu lassen; abgebildet bei Bordel 2003, 44 (Q 4).

56 Dazu Wieber 2005.

57 „A good emotional Hook“ 1989, 119 und 131.

58 Der 1939 zwei Monate nach Ausbruch des 2. Weltkrieges in den USA angelaufene Film „Ninotchka“, in dem eine russische Kommissarin mit Sonderauftrag nach Paris entsandt den Verlockungen des westlichen Lebensstils nicht widerstehen konnte, wurde ab Ende 1954 auf dem Broadway aufgeführt und sollte 1957 als Musicalfilm aktualisiert werden, dazu Whitfield 1996, 72; zu dem Bild der unattraktiven Kommunistin im Film jener Zeit vgl. ebd., 133; Darstellerin der Broadwayversion war 1964–65 Hildegarde Neff = Hildegard Knef, vgl. dazu ihre Biographie in: LIF.

erfolgt hier über Verlagerung in ein anderes soziales Milieu und bedient sich der Vorurteile über Frauen in Uniform.

Im weiteren Verlauf des Filmes hat der oströmische Kaiser Theodosius der Bitte der Hunnen, von dem Römer Marcian im Waffengebrauch unterwiesen zu werden, Folge geleistet, und es kommt im Palast zum Unterricht im Schwertkampf (0:26-0:28):

M.: „Wer ist der erste?"
– Kubra meldet sich, schreitet mit großen Schritten aus –
M.: „Das ist Männersache!"
K.: „Eine Hunnenfrau kämpft wie ein Mann."
M.: „Pass auf, wie ich es mache!"
(…)

Es kommt zu einem kurzen Kampf, in dem Kubra geschlagen wird, Marcian klärt sie über ihre Fehler auf. Die einzige Geräuschkulisse bei diesem Kampf ist das Gelächter der zuschauenden Hunnen.

M: „Siehst du, so kämpfen die Römer. Warum greifst du mich denn nicht an?"

Unter den Schmerzensrufen Kubras weiß Marcian immer zu parieren und trägt ein süffisantes Lächeln zur Schau, schließlich nimmt er Kubra das Schwert ab, woraufhin Attila sein Wohlgefallen ausdrückt. Kubra greift zum Dolch. Sie ringt mit Marcian, er stößt immer wieder missbilligende Laute aus, am Ende entwaffnet er sie vollständig und wirft sie sich über seine Schulter. Während sie laute Protestrufe äußert („Nein!" und „Lass mich los, lass mich runter!"), wendet sich der Centurio zu Attila mit den Worten: „Mit deiner Erlaubnis." Daraufhin trägt er sie in die Gemächer der Prinzessin Pulcheria und sagt zu ihr: „Krieg spielen ist eben nichts für kleine Mädchen." Zu den Frauen, die im Privatgemach der Pulcheria anwesend sind, sagt er unter deren beifälligem Gelächter: „Sie braucht eine kleine Abkühlung!" und wirft sie in das dort befindliche Wasserbecken. Züchtig bekleidete Schwimmerinnen nehmen Kubra nicht nur in Empfang, sondern tauchen sie auch noch unter.

Diese Szene kann als eine antikisierte Parabel über das Verhältnis der Geschlechter in der Nachkriegszeit gelesen werden. Im Angesicht der Geschlechterfrage – so lernt das Publikum – werden historische Zeit und historischer Ort bedeutungslos, gibt es keine Hunnen und keine Römer, es gibt nur Männer, die sich einig sind, dass den Frauen Einhalt zu gebieten sei. So sind der römische General und der hunnische Eroberer auffällig einer Meinung. Die Zähmung der widerspenstigen Kubra wird somit zu einem Symbol für die Bestrafung von Frauen, die sich in Männerdomänen – wie die des Kampfes und des Waffenbesitzes

– vorgewagt haben.[59] Für diese Grenzverletzung bedarf es verschiedener Maßnahmen. Zum einen wird Kubra aus dem männlich besetzten Kampfplatz verbannt und in das weiblich konnotierte Boudoir Pulcherias „geschafft". Das Boudoir symbolisiert den weiblichen Lebensbereich schlechthin, kann es doch für das eheliche Schlafgemach, aber auch für (gesellschaftlich tolerierte) weibliche Einflussnahme hinter den Kulissen stehen. Des Weiteren erfährt Kubra nach der Grenzverletzung eine rituelle Reinigung durch Wasser, die diejenigen Frauen, die die nötige Einsicht in ihre Position und das ihnen zugewiesene Verhaltensrepertoire gewonnen haben, ausführen.

Während Ammian bei der Erwähnung der Hunninnen überhaupt nicht auf eine weibliche Teilnahme am Kampf eingeht, verneint er sie bei den Alaninnen, einem oft mit den Hunnen identifizierten Steppenvolk, explizit.[60] Andere antike Quellen berichten allerdings von Hunninnen und Alaninnen, die mit Waffen umgehen.[61] Insgesamt ist wohl bei etlichen barbarischen Völkern der Spätantike und im Frühmittelalter mit einer Präsenz des Weiblichen in der Domäne des Krieges zu rechnen, Frauen treten als Begleitung auf dem Schlachtfeld, aber auch als Kämpferinnen auf.[62] In den Zeiten des Zweiten Weltkrieges, an der Front und im Widerstand, waren Frauen mit Waffe durchaus eine Realität gewesen, die in der Nachkriegszeit – auch im Spielfilm – wieder zu einer (kurzlebigen) Ausnahmeerscheinung deklariert werden musste, um zu alten Rollenmustern zurückkehren zu können: „Flintenweiber" wollte Mann nicht nur in der BRD wieder abgeschafft sehen.[63]

Die Entwaffnung Kubras hat hier allerdings noch eine andere Konnotation: Ihr Anspruch, zu kämpfen wie die Männer, verweist auf ein weiteres Problem im Verhältnis der

---

59 Frohnhaus 1998, 16 zu der Konzeption des Männlich-Kriegerischen, das als Komplement das Weiblich-Friedfertige benötigt. Merkmal dieser Dichotomie ist auch, dass Verstöße gegen eine derartige Rollenverteilung geahndet werden.

60 Amm. 31, 2, 20.

61 Tomka 1996c, 117; im Zusammenhang mit der Belagerung der gallischen Stadt Vasates im Jahre 415 berichtet Paulinus von Pella, der Enkel des Ausonius, von einer „turba Alanarum" und einer „turba indiscreti sexus", die sogar die Stadt vor den Goten schützte, wenn auch ohne Waffen (*Eucharistikos Deo* 377- 398). Prokop berichtet von Hunninnen, die nach dem Kampfe auf dem Schlachtfeld unter den Leichen gefunden wurden (*bell.* 8, 3, 10).

62 Pohl 2004; Kaiser Aurelian soll in seinem Triumphzug Gotinnen, die in Männerkleidung gekämpft hätten, mitgeführt haben (HA *Aurelian.* 34, 1); gerade bei Germanen und Kelten hat die Erwähnung der Frauen auf dem Schlachtfelde fast topischen Charakter, vgl. die Textbelege zur keltischen Eisenzeit und deren archäologische Kommentierung bei Ehrenberg 1992, 186–197.

63 Frohnhaus 1998, 13; Brandt/Krasting, 1998; vgl. auch Caldwell Sorel 1999, über die Kriegskorrespondentinnen des 2. Weltkrieges, die zwar keinen Waffendienst leisteten, aber trotzdem in ursprünglich männliche besetzte Ressorts im Umfeld des Kriegs vorgedrungen waren. Pennington, 2001, beschäftigt sich mit den sowjetischen Pilotinnen im 2. Weltkrieg, die allerdings vergleichbar den Entwicklungen im Westen nach dem Krieg wieder aus ihren Positionen verdrängt wurden; ferner Dombrowski 1999, Mascha 2002 und zur „Flakhelferinnengeneration" Maubach 2003.

Geschlechter in der Nachkriegszeit, nämlich die Teilhabe am Berufsleben. Zu jener Zeit war die Berufstätigkeit der Frauen in Westdeutschland zwar eine Notwendigkeit, die aber – anders als bei der Indienstnahme der Gleichberechtigung durch den sozialistischen Staat – nicht gesellschaftlich akzeptiert und gefördert wurde. Vielmehr begann mit der Familienpolitik des neuen Familienministers Franz-Josef Wuermeling (CDU) die Zurückdrängung der weiblichen Reservearmee in die Familienarbeit, um die Kriegsheimkehrer in die Wirtschaft zu integrieren.[64] Das wieder belebte alte Frauenbild wurde sogar in den Dienst des Kalten Krieges gestellt und das Wohlverhalten der Frauen bekam gesamtgesellschaftliche Bedeutung, wenn Wuermeling sich folgendermaßen äußerte:

> „Millionen innerlich gesunder Familien mit rechtschaffen erzogenen Kindern sind als Sicherung gegen die drohende Gefahr der kinderreichen Völker des Ostens mindestens ebenso wichtig wie alle militärische Sicherung.“[65]

Vor diesem Hintergrund erscheinen der (potentielle) Kinderreichtum des Barbaren Attila und die von ihm praktizierte Polygynie als Bild für ungeregeltes Familienleben kommunistischer Länder, in denen die Familie ihre Aufgabe, Kultur und Benimm zu vermitteln, vernachlässige. Deshalb lässt sich das ungeschliffene Verhalten Kubras als eine Einführung in die Benimmdiskurse der 1950er Jahre verstehen,[66] in denen u. a. die unliebsame Berufstätigkeit der Frauen ins Blickfeld gerät. Die Problematik, weibliche Berufstätigkeit könne Frauen in burschikoses Verhalten abgleiten und ihre Kulturaufgabe[67] vernachlässigen lassen, beschäftigte nämlich damals auch Frauen, wie einem Benimmbuch der 1950er Jahre, dem Einmaleins des Guten Tones von Gertrud Oheim, zu entnehmen ist. So sollten berufstätige Frauen nämlich das Folgende beherzigen:

> „(…) jene weibliche Zurückhaltung, die einen Spaß fröhlich mitmacht, aber immer weiß, wo er seine Grenzen hat, das Gefühl für weibliche Würde und Selbstachtung, das nicht herausfordert, sondern leise an die wohl in jedem anständigen Mann schlummernde Bereitschaft,

64 Haveneth 1999, 112.

65 Wuermeling: Das „Lebensziel“ der „gesunden“ Ehe und Familie, zit. n. Haveneth 1999, 127; zu ähnlichen Argumentationsstrukturen vgl. Whitfield 1996, 67, und Filene 2001, 160–161; 162 macht der Autor allerdings darauf aufmerksam, dass die weibliche Berufstätigkeit in den USA nicht verschwand, sondern gerade als Teilzeitbeschäftigung weiterexistierte und von den Frauen selbst als Unterstützung des Familieneinkommens (in einer Zeit der größeren Konsumorientierung), nicht etwa als Selbstverwirklichung gewertet wurde. Ähnliche Nutzbarmachung der Weiblichkeitsideologie und der Konzepte des nationalen wirtschaftlichen Wachstums der 50er Jahre für weibliche Berufstätigkeit hat Meyerowitz 2001 nachgewiesen.

66 Stirken/Hellweg o. J.

67 Homann 1954, 159: „Sie (= die Frau) allein ist Trägerin der Familienkultur!“

Schwachen zu helfen, appelliert. Die Männer sind nämlich gar nicht so schlimm, wie sie manchmal aussehen. Sie genieren sich oft nur, höflich zu sein, oder werden bockig, wenn sie in der Frau die allzu energisch auftretende Konkurrenz sehen. (...)"[68]

Hinter dem in diesem Text aufscheinenden Bedürfnis nach ordentlichem Benimm steht das Verlangen einer Gesellschaft nach Neu-Ordnung all derjenigen Hierarchien und Befehlsstrukturen, die in der Zeit der Diktatur und des Krieges in Un-Ordnung geraten waren: das Verhältnis der Altersgruppen, der Schichten und besonders der Geschlechter. Vielfach waren die Frauen nicht bereit, nach jahrelanger Selbstständigkeit den Männern nachzugeben. Um das gesellschaftliche Konfliktpotenzial zu minimieren, mussten sie also dazu angehalten werden, sich wieder ein- und unterzuordnen, und genau diese Intention verfolgen auch die Eheratgeber der Nachkriegszeit.[69] Jenen Rollenkonflikt karikiert die Szene zwischen Marcian und Kubra: Die geschlechtsspezifische Rollenverletzung der Hunnin wird von dem Römer beendet und somit ist die Ordnung wiederhergestellt, die Einbeziehung der fiktiven römischen Zuschauerinnen und ihre Zustimmung geraten zu einer Bekräftigung der normativen Botschaft an das Kinopublikum beiderlei Geschlechts. An dieser Stelle klärt sich, warum Kubra eine amazonenhafte Reiterin und Kämpferin sein musste. Weder die Schilderung Ammians über die schmutzigen Hunninnen noch der Bericht des Priscus[70] über die selbstbewussten, gastfreundlichen Frauen des hunnischen Herrscherhauses, nämlich die Schwägerin Attilas und die Gattin Kreka, hätten eine derart geeignete Projektionsfläche für das Verhandeln zeitgenössischer Geschlechterkonflikte geboten.

HUNNINNEN IM KALTEN KRIEG – EIN FAZIT

Als Zusammenschau des Bisherigen lässt sich festhalten: Die in etlichen antiken Quellen zugrunde gelegte Dichotomie zivilisierte Römerin – unzivilisierte Barbarin wird im vorliegenden Film von der byzantinischen Prinzessin Pulcheria und der Hunnin Kubra verkörpert. Vor dem Hintergrund der Nachkriegsgesellschaft gerät die antike Gegenüberstellung zur Verkörperung des weiblichen Idealbildes der 1950er Jahre und seines Gegenteils: Während die byzantinische Prinzessin für die angepasste, normenkonforme Frau steht, erscheint die Hunnin Kubra als die Außenseiterin, die geschlechtsspezifische Normen bricht und die

68 Oheim 1955, 387.

69 Gertrud Oheim hat auch einen Eheratgeber verfasst, dazu Mahlmann 1991; zu den Ehekonflikten in Deutschland vgl. Frevert 1986, 251–252 und Quellen bei von Plato/Leh 1997, Dok. 47.

70 Priscus frg. 11, 2, 297–312 und 11, 2, 550–563.

in Fortführung der antiken Marginalisierung nicht nur außerhalb der römischen-christlichen Oikumene, sondern auch jenseits des Eisernen Vorhanges, auf der Seite der östlichen Feinde steht: Sie wird somit zur Barbarin schlechthin. Das den Hunninnen entsprechende Leben spielt sich deshalb in dieser Filmversion im Schatten der Planwagen ab.

Wo die antiken Darstellungen der Hunninnen und die erhaltenen materiellen Zeugnisse nicht in das Bild der gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der Nachkriegszeit passen, folgt das Filmplot der antiken Barbarinnen- und Nomadentopik – so stehen die amazonenhaften Züge der Kubra wahrscheinlich in der Tradition von Skythendarstellungen – oder antike Informationen werden schlechterdings, wie etwa die des Priscus, ausgeblendet und das, obwohl bei der vorliegenden Filmproduktion auch antike Quellen konsultiert wurden.[71]

Dass die Römerin Pulcheria dem Filmpublikum als adhortatives und die Hunnin Kubra als prohibitives Exemplum dienen soll, zeigt auch der Filmschluss: Ein Happy-End gibt es nur für die Vertreterin der zivilisierten Welt, für Prinzessin Pulcheria, die als junge, verliebte Braut des Hauptshelden und des vom Papst gekürten Kaisers Marcian zu einer Frau an seiner Seite geworden ist. Für die barbarische Hunnin Kubra aber gilt, dass sie gestorben ist – getötet durch die Hand des Vaters – und damit nicht glücklich fortleben darf.

SENDEPAUSE ODER VON DER RÜCKKEHR DER HUNNINNEN!

Angesichts des Untergangs des hunnischen Volkes am Filmende von „Sign of the Pagan" – schließlich wird auch Attila am Ende des Filmes von seiner Ehefrau Ildico getötet – ließe sich vermuten, dass die Hunninnen filmgeschichtlich von der Bühne abtreten. Das ist auch bis 1970 der Fall: Da kommt es zu dem legendären Auftritt der „Mrs. Attila the Hun" in Begleitung der Musikgruppe „The Hunlets" in der britischen Comedyserie „Monty Python's Flying Circus" (episode 20: „The Attila the Hun Show"). Die in einen Leopardenfellbikini gehüllte Mrs. Attila tritt in der Rolle einer typischen Mittelschichtehefrau auf, die daheim – in einem schmucken Einfamilienhaus – auf den Eroberer Attila und ihre schulpflichtigen Kinder (entsprechend dem Ideal der modernen Kernfamilie ein Junge und ein Mädchen) wartet. Diese Szenerie parodiert ein zeittypisches Genre amerikanischer Fernsehkultur: die Seifenoper.[72] Mrs. Attila fungiert als Heldin dieses Genres und den Gattungsgesetzen entsprechend wird Aktion durch Gespräch ersetzt, hier am Wohnzimmertisch der Familie. So begrüßt Mrs. Attila den Gatten mit „Hello darling! Had a busy

---

71 „A good emotional Hook" 1989, 128.

72 Petsos 1998, Kapitel 3.1.3.1.

day at the office?“, worauf er antwortet: „Not at all bad. Another merciless sweep across Central Europe.“[73] Außerdem verweist die Verlagerung eines Stoffes der Völkerwanderungszeit in dieses Genre auf die seit den 1970ern zu verzeichnende Tendenz, Geschichte für den Fernsehbildschirm zu domestizieren: Was Mitte der 1970er Jahre in „I, Claudius“, der Fernsehserie zu den Romanen von Robert Ranke Graves, als ernst gemeintes Unternehmen umgesetzt werden sollte, nämlich antike Geschichte als Familienfernsehen zu präsentieren, wird an dieser Stelle auf ironische Art und Weise in das kleinbürgerliche Leben des Reihenhauses integriert.[74]

1982 treffen wir die Hunnen erneut in einer Parodie auf das Genre an. In dem bereits erwähnten italienischen Klamauk-Film „Wild trieben es die Alten Hunnen“ erscheint eine Uraia[75] als hunnische Gefährtin Attilas: Dem Namen nach könnte sie eine Gotin sein. Sie trägt jedenfalls äußerst knappe Fellkleidung (teils nur einen Monokini), hockt auf Bäumen, verfügt über eine schlagkräftige Rechte und führt ein magisches Schwert. In dieser Interpretation erinnern Hunninnen an die weiblichen Pendants des urzeitlichen Fantasyhelden im Stile des Films „Conan – der Barbar“. Die Heroinen der Fantasyfilme der 1980er Jahre verkörpern aber neben ihrer erotischen Ausstrahlung und freizügigen Kleidung einen geradezu martialischen Kampfgeist. Dadurch und durch eine aggressive Sexualität unterscheiden sie sich aber erheblich von Filmgestalten der 1950er Jahre. Einerseits spiegelt ihr Verhalten die veränderte Sexualmoral und Umbrüche im Verhältnis der Geschlechter seit den 1970er Jahren wider und dokumentiert ein gewandeltes weibliches Selbstbewusstsein (Unabhängigkeit, Körperbeherrschung, Waffengebrauch), andererseits beruhigt ihre erotische Aufmachung das männliche Filmpublikum.[76]

„Attila“ im neuen Jahrtausend und das Ende des Kalten Krieges

2001 wurde die miniseries „Attila“ von dem amerikanischen Fernsehsender „USA Network“ auf den Markt gebracht. Die Auswahl dieses Themas greift zwei Entwicklungen der Branche auf, zum einen die seit der Mitte der 1990er Jahre typische Produktion von miniseries zu historischen und mythischen Themen, erst des Mittelalters, dann der Antike, zum anderen die Rückkehr des „Sandalenfilms“ im Kinoformat, die der Erfolg des Films „Gladiator“

73 Joshel 2001, 138.
74 Joshel 2001.
75 Historisch belegt ist ein Gotenführer namens Uraias (Lütkenhaus 2002, 1023); der Name könnte darauf hinweisen, dass sie eine der erbeuteten germanischen Frauen ist.
76 Seeßlen 1996, 232–233.

ausgelöst hat.[77] Dass auch eine Fernsehanstalt Ambitionen haben kann, zeigt die Tatsache, dass der Werbefilm für „Attila" nicht nur im Fernsehen, sondern auch in Kinos lief.[78]

Die Ankündigung für die Verfilmung präsentiert ein Attila-Bild, das in einigen Aspekten, von dem der 1950er Jahre abweicht:

> "The most feared man ever to exist, Attila was King of the Huns in the fifth century, and during his reign he united the various tribes of barbarians to wreak havoc against the Roman Empire. More than a warrior, Attila was a man with human frailties and conflicts. USA Network brings the captivating story of Attila to life with a four hour epic mini-series that examines the facts and legends that surround Attila. Highlighting Attila's triumphs over rival barbarian tribes, his defeat by the Romans, and loves found and lost, Attila's story is the story of the fate of the Western World. Starring Powers Boothe, Tim Curry and Scottish newcomer Gerard Butler as Attila, be sure and catch all four hours of Attila – only on USA."[79]

Attila der Hunne ist zu einer ambivalenten Figur geworden, da er neben dem (altbekannten) Schrecken, den er verbreitet, auch (ungeahnte) Sympathie verdient – wegen seiner menschlichen Schwächen und Konflikte. Aber auch die gewandelte Situation nach dem Zusammenbruch des Ostblocks der 1990er Jahre findet sich in der Ankündigung wieder, da Attilas Geschichte zwar noch mit dem Geschick der „Western World" verbunden wird, aber der Osten als Bezugsgröße keine explizite Erwähnung mehr findet. Am Ende der deutschen Filmversion (2:46) beklagt der epische Erzähler dann auch,

> „Nach Attilas Tod war keiner mehr in der Lage, die vielen Nationen (sic!) jenseits der römischen Grenze zu vereinen und Rom hatte mit Flavius Aetius seinen wichtigsten Beschützer verloren. Innerhalb kürzester Zeit zerbrach das Weströmische Reich und hinterließ ein Chaos, das mehrere Jahrhunderte andauerte. Historiker bezeichnen diese Zeit als das finstere Mittelalter."

Diese Interpretation der hunnischen Geschichte lebt nicht mehr von den klaren Dichotomien Christentum-Heidentum oder Westen-Osten, sondern zeigt – entsprechend den aktuellen Entwicklungen der europäischen und der Weltgeschichte nach dem Ende des Kalten Krieges –, dass Imperien vom Zerfall und Kontrollverlust bedroht sind. Gerade die für die Antike ahistorische Erwähnung der zerstrittenen Nationen erinnert an das ak-

77 Wieber 2002a, 39 und 2002b, 13.
78 So Riesenbeck 2001.
79 Startseite der Webseiten von USA Network zu „Attila".

tuelle Phänomen der an vielen Orten wiedererwachten Nationalismen als politische Triebkraft.[80]

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die Hauptfigur des Films nicht als Antiheld besetzt ist. Zwar umgibt Gerard Butler noch ein Flair des Fremden, da er vor dem Durchbruch mit dieser Filmrolle u. a. Graf Dracula gespielt hat,[81] insgesamt aber verkörpert er hier den auf das weibliche Filmpublikum zielenden Frauentyp: Die Werbezeile für den Film lautete schließlich auch „Attila – Men followed. Women worshipped. Rome trembled."[82]

„Moderne" Hunninnen und ihre Lebenswelt

Was nun die Präsenz von Frauen in der hunnischen Welt betrifft, so ist diese in dieser Filmversion sehr verschieden von der der 1950er Jahre. Neben etlichen Hunninnen in der Rolle als Dienerinnen, kriegsgefangene Sklavinnen, Händlerinnen, Hebammen und einer namenlosen Beraterin und Seherin Rugas (des Onkels Attilas) kommen Frauen als emotionale Bezugspersonen aus Attilas Jugend vor: seine Großmutter (0:02–0:3:20; 0:04) und Galen (erster Auftritt 0:10), gleichzeitig seine Jugendfreundin und die für ihn im weiteren Lebensverlauf wichtige Seherin.

Eine bedeutsame Rolle nehmen im Plot auch die Ehefrauen Attilas ein. Seine große Liebe ist die früh verstorbene N'Kara[83], deren Doppelgängerin auf verhängnisvolle Weise seine letzte Ehefrau, Ildico,[84] sein wird. Diese Doppelrolle wurde mit der bis dahin im Wesentlichen als Strandschönheit aus der amerikanischen Fernsehserie über RettungsschwimmerInnen („Baywatch") bekannten Simmone Mackinnon besetzt.[85] Auf den ersten Blick knüpft diese Besetzungspolitik an die Antikfilme der 1950er Jahre an, in denen die Heldinnen häufig aus der Schönheitskonkurrenz kamen.[86] Diesem Bild entspricht N'Karas Sex-

80 Mattl 2002, 321–322, hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Wahl des Filmthemas „römisches Reich" in „Gladiator" zeitgleich mit der Neuerörterung des Konzepts „Imperium" in der politischen Begriffsgeschichte erfolgte.

81 IMDb Filmographie zu Gerard Butler.

82 Startseite der Webseiten von USA Network zu „Attila"; in einem Interview sagt Butler bezeichnenderweise über Attila: „He is a man for the dreams, a powerful, powerful, powerful character, fearless, tough, a survivor ..." – „... he has a way with women!" (dazu die entsprechenden Einträge bei USA Network unter theepic/castinterviews.html s.v. Gerald Butler).

83 Ähnlich wie im Fall Kubras ist dieser Name historisch nicht belegt.

84 Vgl. dazu Anm. 19 und 45 in diesem Aufsatz.

85 IMDb Filmographie zu Simmone Mackinnon.

86 Wieber-Scariot 1999, 1138.

appeal durchaus, wie ihre Kleidung beim ersten Auftritt (0:17) zeigt, verharrt die Kamera doch häufiger bei ihrem Dekolleté und ihren Beinen, auf die ein geschlitzter Rock den Blick freigibt. Während sie auf der visuellen Ebene somit traditioneller Weiblichkeit entspricht, stehen ihre Handlungen jedoch für ein anderes Frauenbild. Die Szenerie zeigt sie nämlich als Angehörige eines (hunnischen?) Stammes, der von Attila auf einem seiner Eroberungszüge überfallen wird (0:16-0:20:30). Anstatt sich in ihr Schicksal zu ergeben, bereitet sie den feindlichen Reitern Fallen und nimmt einem der fremden Krieger sein Schwert ab, nachdem sie ihn mit einer Mistgabel durchbohrt hat. Mit diesem Schwert greift sie in der Folge sogar Attila an, wird allerdings unter einem Netz gefangen genommen. Ihrer Tapferkeit wegen will Attila sie verschonen, obwohl einer seiner Krieger sich beklagt („Ihr Schwert war das blutigste von allen!“). Da Attila offensichtlich an dieser Frau Gefallen gefunden hat, begnadigt er sogar ihre Verwandten und macht sie zur Sklavin. Diese Szene erinnert an die Versklavung Ildicos in „Sign of the Pagan“. Während aber die Germanin im Film der 1950er Jahre nur als Opfer, zu Boden gestoßen, dargestellt wird, erhält N'Kara hier eine stolzen Auftritt – selbst als Gefangene steht sie Attila zwar mit gefesselten Händen, aber aufrecht gegenüber. Im Unterschied zu Kubras Ausflug in die Welt des Kampfes ist N'Kara eine durchaus brutale, wenn auch am Ende besiegte, Kämpferin. Da sie während der Kampfszenen nicht spricht, sondern nur agiert, wird sie anders als die häufig passiven, das Gespräch anstelle der Handlung setzenden Filmheldinnen der Nachkriegszeit zu einer Frau der Tat. Im Kampf hat sie sich eine Verwundung auf der Stirn zugezogen, die daraus entstehende Narbe wird ihr in der Folge ein gut sichtbares, gemeinhin als männlich konnotiertes Kampfabzeichen eintragen.

Spiegelt ihr filmisches Auftreten als geschickte Kämpferin und der selbstverständliche und uneingeschränkte Gebrauch der Waffe die seit einigen Jahren sich vollziehende Öffnung des Militärs (sowohl in Natoländern als auch in Osteuropa)[87] für Frauen wider, so verhindern ihre Niederlage und ihre wirksam inszenierte Attraktivität, dass sie für das männliche Publikum zur Bedrohung wird. N'Kara hat hier die Nachfolge der Fantasyheldinnen der 1980er Jahre angetreten: Sie nimmt einen Status zwischen aktivem Subjekt und weiterhin passivem Objekt der Schaulust ein, ohne dabei die Grenzen der Unterhaltung zu verlassen: Die Emanzipation ist domestiziert.[88]

Die für die Antikfilme der 1950er Jahre so typische und – der Gattungskonvention entsprechend – fiktive Liebesgeschichte der Hauptpersonen entspinnt sich auch zwischen Attila und N'Kara (ab 0:30). Da jedoch Attilas älterer Bruder Bleda die Vorliebe Attilas für die erbeutete N'Kara bemerkt hat, macht er von seinem Recht als älterer Bruder Gebrauch und beansprucht die Sklavin als Konkubine für sich. Inzwischen hat sich allerdings auch N'Kara

87 Eifler 2001.

88 Vgl. Peitz 1995, 13–98, über Frauenbilder im Mainstream-Kino der 1990er Jahre.

in ihren „Eroberer", den „womanizer", verliebt, sodass sich aus dieser Konstellation ihr Unwillen gegen den erzwungenen Partner Bleda ergibt. Als sie außerhalb des Dorfes ein Bad nimmt, kommt es zu einem Treffen zwischen ihr und Galen, der inzwischen erwachsenen Seherin und Gefährtin aus Attilas Kindertagen (0:31). Tatsächlich weiß Galen, die in der Art einer sog. weisen Frau und Hexe stilisiert wird, eine Lösung für N'Karas prekäre Situation und versieht sie mit einem Verhütungsmittel, damit sie von Bleda nicht schwanger werde. Zwar liegen uns keine konkreten Quellen vor über derartige Kenntnisse bei den Hunnen, mittlerweile belegen aber Untersuchungen aus medizinhistorischer Perspektive, dass wir die Kenntnisse der vormodernen Gesellschaften auf diesem Gebiet nicht unterschätzen sollten und dass sich außerdem hinter den für moderne Zeiten oft auf den ersten Blick unsinnigen Rezepturen durchaus sinnvolle Wirkstoffkombinationen verbergen.[89] Interessant ist in vorliegendem Untersuchungszusammenhang also weniger der mögliche historische Realitätsbezug, als die Tatsache, dass die Erwähnung solcher Mittel in einem Spielfilm vorkommt und sich eine Frau mit deren Hilfe männlicher Verfügungsgewalt entzieht. In den 1950er Jahren wäre eine derartige Darstellung undenkbar gewesen, erst die Emanzipationsbewegungen der 1970er Jahre haben dieses Thema für das Unterhaltungsformat „salonfähig" gemacht.

Nachdem Attila im weiteren Verlauf, im Anschluss an einen längeren Aufenthalt in Rom, seinen Bruder im Kampf geschlagen hat, kann er endlich N'Kara zur Frau nehmen (1:22–1:24), bald aber stirbt sie im Kindbett (1:30). Es folgt der Aufstieg Attilas zum König der Hunnen, der den Lebensstil seines Volkes durch eine aggressive Expansionspolitik beträchtlich anhebt. Nach einem seiner Eroberungszüge sehen wir ihn in seine Residenz zurückkehren, deren Ausstattung weit mehr an den Bericht des Priscus erinnert als die Verfilmung der 1950er Jahre. So verfügt Attila nun auch über einen großen Harem, dessen materielle Kultur – z. B. die Kleidung von Attilas jetzt ranghöchster, namenloser Gattin und die Ausstattung des Gebäudes mit Textilien – ebenfalls den Informationen des Priscus entspricht (1:35). Später sehen wir, wie Attila Opfer einer Intrige des römischen Generals Aetius wird, der ihm eine Doppelgängerin seiner unvergessenen ersten Gattin N'Kara als „Agentin" in die Residenz schickt, nämlich Ildico (1:46–1:51). Auch sie wird dem Charme Attilas erliegen, wird aber ihre eigentliche Mission, Attila als Rache für den Mord an ihren Eltern (auf einem seiner Eroberungszüge) zu töten, trotzdem ausführen. Bevor es dazu kommt, wirbt Attila regelrecht um Ildico als Reinkarnation seiner ersten Frau (1:56–2:00). Ildicos Abschied von dem erneut in den Krieg aufbrechenden Attila (2:05), aber auch die Durchführung ihrer gemeinsamen Hochzeit mit all dem dazugehörigen Prunk (2:34–2:37) lassen das Publikum an der hunnischen Kultur teilhaben, zeitweilig sogar die Perspektive der Hunnen einnehmen.

---

89 Kammeier-Nebel 1989; vgl. auch Keller 1988.

Da die hunnische Welt in dieser Verfilmung nicht als simpler Gegenentwurf zum Westen und als Metapher für den gefährlichen Osten konstruiert wird, kann sie als faszinierende fremde Welt erscheinen, deren Ausstattung die Erwartungen einer Zuschauerschaft zufrieden stellt, die – im Vergleich zum Publikum der 1950er Jahre – im Zeitalter der Annäherung von Dokumentationen und Entertainment Berichte über geographisch ferne oder historisch längst vergangene Welten in vielfacher Form kennt. So kann die hunnische Polygamie dargestellt werden, ohne in den Dienst einer Propaganda für das sanktionierte Familienmodell westlich-christlicher Wertung zu geraten. Das mag darin begründet liegen, dass in den westlichen Gesellschaften die alten Normen an Exklusivität eingebüßt haben und viele alternative Lebensformen existieren: So gibt es am Ende dieses Films auch kein glückliches Paar. Außerdem zielen heutige Filmproduktionen, besonders die amerikanischen, häufig auf einen weltweiten Markt, sodass sich kulturelle Vielfalt in einem Film auszahlt.



Abb. 3: Ildico als hunnische Braut

Im Vergleich zu der Verfilmung der 1950er Jahre sind die Hunninnen in dem Film „Attila" aus dem Schatten der Planwagen in das Lampenlicht getreten, ohne dabei allerdings ihre Verbundenheit mit der neuen Jahrtausendwende zu verleugnen.

LITERATURVERZEICHNIS

"A Good Emotional Hook": Selling SIGN OF THE PAGAN to American Media, Film History 3 (1989), 115–131.

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth, IV: Berlin ²1978.

R.C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Tom. I, Liverpool 1981.

R.C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Tom. II: Text, Translation and Historiographical Notes, Liverpool 1983.

Homann 1954 = K. Homann, Die Frau in der Kultur der Gegenwart, in: A. Scherer (Hg.), Die Frau. Wesen und Aufgabe, Freiburg ²1954, 155–167.

Iordanis Romana et Getica, recensuit Th. Mommsen, Berlin 1882 = München 1982.

C. Iulii Caesaris Commentarii Rerum Gestarum, edidit O. Seel, Vol. I: Bellum Gallicum, Leipzig ³1977.

Illustrierte Film-Bühne Nr. 2714, München o.J.

Oheim 1955 = G. Oheim, Einmaleins des Guten Tones, Gütersloh ⁶1955.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia fasc. 44. Tusculanae disputationes, recognovit M. Pohlenz, Leipzig 1918 = Stuttgart 1967.

Pomponius Mela, Kreuzfahrt durch die Alte Welt, zweisprachige Ausgabe von K. Brodersen, Darmstadt 1994.

Procopii Caesariensis Opera Omnia recognovit J. Haury, Vol. II: De bellis libri V–VIII, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, Leipzig 1963.

J. Vogt, Der Lebensbericht des Paulinus von Pella (Einleitung, zweisprachiger Text und Anmerkungen), in: W. Eck/H. Galsterer/H. Wolgg (Hg.), Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff, Köln/Wien 1980, 527–572.

Webseiten von USA Network zu „Attila“ (nicht mehr verfügbar).

Anke 2000 = B. Anke, Hunnen §6. Archäologisches, in: RGA 15 (2000), 256–261.

Bordel 2003 = R. Bordel, „Friedenskämpfer …? Flintenweiber!“ Feindbilder zu Beginn des Kalten Krieges, in: Geschichte lernen 93 (2003), 40–45.

Brandt/Krasting 1998 = S. Brandt/A. Krasting, Dürfen Frauen im Kino Schwerter tragen?, in: G. Frohnhaus/B. Grotkamp-Schepers/R. Philips 1998, 124–133.

Caldwell Sorel 1999 = N. Caldwell Sorell, The Women who wrote the war, New York 1999.

Comploi 2002 = S. Comploi, Frauendarstellungen bei Fremdvölkern in den „Historiae Philippicae“ des Pompeius Trogus/Justin, in: Ch. Ulf/R. Rollinger, 2002, 331–359.

Damm 1996 = I.G. Damm, Goldschmuck des 5. Jahrhunderts aus dem pontischen Raum im Römisch-Germanischen Museum Köln, in: Reitervölker 1996, 82–89.

De Hart 2001 = J.S. De Hart, Containment at Home. Gender, Sexuality, and National Identity in Cold War America, in: Kuznick/Gilbert 2001, 124–155.

Demandt 1989 = A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr., München 1989.

Dombrowski 1999 = N.A. Dombrowski (Hg.), Women and War in the Twentieth Century: Enlisted with or without consent, New York 1999.

Ehrenberg 1992 = M. Ehrenberg, Die Frau in der Vorgeschichte, München 1992 (= engl. Original London 1989).

Ehrhardt 2002 = N. Ehrhardt, Teuta. Eine „barbarische“ Königin bei Polybios und in der späteren Überlieferung, in: Ch. Ulf/R. Rollinger 2002, 239–268.

Eifler 2001 = Ch. Eifler, Bewaffnet und geschminkt: Zur sozialen und kulturellen Konstruktiom des weiblichen Soldaten in Russland und in den USA, in: L'Homme 12, 1 (2001), 73–97.

Etzldorfer 1996 = H. Etzldorfer, Der Hunnenmythos, in: Reitervölker 1996, 165–192.

Filene 2001 = P. Filene, „Cold War Culture" Doesn't Say It All, in: Kuznick/Gilbert 2001, 156–174

Frevert 1986 = U. Frevert, Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit, Frankfurt a.M 1986.

Frohnhaus/Grotkamp-Schepers/Philips 1998 = G. Frohnhaus/B. Grotkamp-Schepers/R. Philips (Hg.), Schwert in Frauenhand. Weibliche Bewaffnung, Buch zur Ausstellung im Deutschen Klingenmuseum Solingen, Essen 1998.

Frohnhaus 1998 = G. Frohnhaus, Schwert in Frauenhand: Emanzipationsmodell oder Schreckensvision?, in: dies./B. Grotkamp-Schepers/R. Philips 1998, 9–17.

Glaser 1997 = H. Glaser, Deutsche Kultur 1945–2000, München/Wien 1997.

Günther 1999 = L.-M. Günther, Geschlechterrollen bei Ammian, in: R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck/Wien/München 1999, 57–86.

Haveneth 1999 = S. Haveneth, Die Fünziger und Sechziger Jahre, in: Politeia. Szenarien aus der Deutschen Geschichte nach 1945 aus Frauensicht, Bonn 1999, 109–135.

Joshel 2001 = S.R. Joshel, I, Claudius. Projection and Imperial Soap Opera, in: S.R. Joshel/M. Malamud/D.T. McGuire (Hg.), Imperial projections. Ancient Rome in Modern Popular Culture, Baltimore – London 2001, 119–161.

Kammeier-Nebel 1989 = A. Kammeier-Nebel, Wenn eine Frau Kräutertränke zu sich genommen hat, um nicht zu empfangen … Geburtenbeschränkung im frühen Mittelalter, in: Bernd Herrmann (Hg.), Mensch und Umwelt im Mittelalter, Frankfurt am Main 1989, 65–73.

Keller 1988 = A. Keller, Die Abortiva in der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 1988.

Kleßmann 1997 = Ch. Kleßmann, Zwei Staaten, eine Nation. Deutsche Geschichte 1955–1970, Bonn [2]1997.

Kleßmann 1991 = Ch. Kleßmann, Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955, Bonn [5]1991.

Kröger 1997 = M. Kröger (Hg.), Etta Federn. Revolutionär auf ihre Art. Von Angelica Balabanoff bis Madame Roland, Gießen 1997 (= span. Original Barcelona 1937).

Kuznick/Gilbert 2001 = P.J. Kuznick/J. Gilbert (Hg.), Rethinking Cold War Culture, Washington/London 2001.

Lütkenhaus 2002 = W. Lütkenhaus, Uraias, in DNP 12/1 (2002), 1023.

Maenchen-Helfen 1978 = O.J. Maenchen-Helfen, Die Welt der Hunnen, deutsche Ausgabe von Robert Göbl, Wien 1978.

Mahlmann 1991 = R. Mahlmann, Psychologisierung des Alltagsbewusstseins, Opladen 1991.

Mascha 2002 = Mascha + Nina + Katjuscha. Frauen in der Roten Armee 1941–1945, hg. vom Deutsch-Russischen Museum Berlin Karlshorst, Berlin 2002.

Matthews 1989 = J. Matthews, The Roman Empire of Ammianus, London 1989.

Mattl 2002: S. Mattl, Gladiator: Tod und Auferstehung des Erzählkinos in der Arena, zeitgeschichte 29 (2002), 313–325.

Maubach 2003 = F. Maubach, Führerinnen-Generationen? Überlegungen zur Vergesellschaftung von Frauen im Nationalsozialismus (http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=331&type=diskussionen; 29.6.2005).

May 1989 = L. May (Hg.), Recasting America. Culture and Politics in the Age of Cold War, Chicago/London 1989.

Meyerowitz 2001 = J. Meyerowitz, Sex, Gender, and the Cold War. Language of Reform, in: Kuznick/Gilbert 2001, 106–123.

Nielsen 2001 = K.E. Nielson, Un-American Womanhood: Antiradicalism, Antifeminism, and the First Red Scare, Columbus 2001.

Opelt/Speyer 2001 = I. Opelt/W. Speyer, Barbar I., in: RAC, Suppl. I (2001), 811–895.

Peitz 1995 = Ch. Peitz, Marilyns starke Schwestern. Frauenbilder im Gegenwartskino, Hamburg 1995.

Pennington 2001 = R. Pennington, Wings, Women and War: Soviet Airwomen in World War II Combat, Lawrence 2001.

Petsos 1998 = G. Petsos, Empirisch-hermeneutische Analyse der BBC-Fernsehserie „Monty Python's Flying Circus" (1969–1974) zur Herausarbeitung der immanenten Fernsehkritik in einer visionären Fernsehprogrammstruktur
(http://people.blinx.de/grigoriospetsos/ma/ma-mp_00.html – Internetpräsentation der Magisterarbeit ohne durchlaufende Seitenzählung; 29.6.2005)

Pohl 2000 = W. Pohl, Hunnen, in: RGA 15 (2000), 246–256.

Pohl 2004 = W. Pohl, Gender and ethnicity in the early middle ages, in: Leslie Brubaker/Julia Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World. East and West, 300–900, Cambridge 2004, S. 23–43.

Reitervölker 1996 = Reitervölker aus dem Osten. Hunnen + Awaren, Begleitbuch und Katalog zur Burgenländischen Landesausstellung 1996, Eisenstadt 1996.

Richter 1974 = W. Richter, Die Darstellung der Hunnen bei Ammianus Marcellinus (31,2,1–11), in: Historia 23 (1974), 434–377.

Riesenbeck 2001 = Attila, Reviewed by M. Riesenbeck, 04/03/2001 (außer im Google-Cache nicht mehr verfügbar).

Seeßlen 1996 = G. Seeßlen, Abenteuer. Geschichte und Mythologie des Abenteuerfilms, Marburg ³1996.

Stirken/Hellweg o.J. = A. Stirken/G. Hellweg, Bundesrepublik – Fünfziger und Sechziger Jahre. „Man benimmt sich wieder …". Leitbilder und Alltagsrealität, in: Ungleiche Schwestern? Frauen in Ost- und Westdeutschland, Katalog hg. vom Haus der Geschichte, Bonn o.J., 32–45.

Stutzinger 1993 = D. Stutzinger, Das Fremde und das Eigene. Antike, in: P. Dinzelbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte, Stuttgart 1993, 400–415.

Tomka 1996a = P. Tomka, Kurzer Abriss der hunnischen Geschichte, in: Reitervölker 1996, 67–68.

Tomka 1996b = P. Tomka, Tracht, Bewaffnung und soziale Schichtung, in: Reitervölker 1996, 127–145.

Tomka 1996c = P. Tomka, Die Alanen, in: Reitervölker 1996, 117–118.

Ulf/Rollinger 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger, Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2002.

Ulf 2002 = Ch. Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang zur Vergangenheit als Herausforderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen und Ethnographie in der Antike, in: Ulf/Rollinger, Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien, 32–55.

Von Plato/Leh 1997 = A. von Plato/A. Leh, „Ein unglaublicher Frühling". Erfahrene Geschichte im Nachkriegsdeutschland 1945–1948, Bonn 1997.

Wagnleitner 1989 = R. Wagnleitner, The Irony of American Culture Abroad: Austria and the Cold War, in: May 1989, 285–301.

Wagner-Hasel 1988 = B. Wagner-Hasel, Geschlecht und Gabe: Zum Brautgütersystem bei Homer, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 105, 1988, 32–73.

Wagner-Hasel 2002 = B. Wagner-Hasel, The Graces and Colour Weaving, in: L. Llewellyn-Jones (Hg.), Women's dress in the Ancient Greek World, London 2002, 17–32.

Whitfield 1996 = S.J. Whitfield, The Culture of the Cold War, Baltimore/London ^{2}1996.

Wieber-Scariot 1999 = A. Wieber-Scariot, Film, in: DNP 13 (1999) 1133–1144.

Wieber 2002a = A. Wieber, Auf Sandalen durch die Jahrtausende – eine Einführung in den Themenkreis „Antike und Film", in: U. Eigler (Hg.), Bewegte Antike. Antike Themen im modernen Film, Stuttgart 2002, 4–40.

Wieber 2002b = A. Wieber, Hauptsache Helden?: Zwischen Eskapismus und Identifikation – Zur Funktionalisierung der Antike im aktuellen Film, in: M. Korenjak/K. Töchterle (Hg.), Pontes II. Antike im Film, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2002, 13–25.

Wieber 2003: A. Wieber, Herrscherin, in: DNP 12,2: Nachträge (2003), 1006–1008.

Wieber 2005 = A. Wieber, Von der Völkerwanderung zum Kalten Krieg: SIGN OF THE PAGAN zwischen antikem Topos und Mentalitäten der 50er Jahre, in: Stefan Machura/Rüdiger Voigt (Hg.), Krieg im Film, Münster 2005, 59–101.

Wiedemann 1986 = T.E.J. Wiedemann, Between men and beasts: barbarians in Ammianus Marcellinus, in: I.S. Moxon/J.D. Smart/A.J. Woodman (Hg.), Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing, Cambridge 1986, 189–201.

Wirth 1999 = G. Wirth, Attila. Das Hunnenreich und Europa, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Hilfsmittel Film/Filmographie

IMDb = The Internet Movie Database (http://www.imdb.com).

LIF 2000 = Lexikon des internationalen Films 2001 (CD-Rom-Version ohne Seitenangaben), München 2002.

A FUNNY THING HAPPENED ON THE WAY TO THE FORUM (TOLL TRIEBEN ES DIE ALTEN RÖMER), USA/Schweiz 1965, Regie: Richard Lester.

ATTILA (ATTILA, DER HUNNE – TV-miniseries), USA/Litauen 2001, Regie: Dick Lowry.

ATTILA – (IL) FLAGELLO DEL (oder: DI) DIO (WILD TRIEBEN ES DIE ALTEN HUNNEN), Italien 1982, Regie: Franco Castellano.

THE ATTILA THE HUN SHOW (ATTILA DER HUNNE: DIE SHOW; episode 20 = Folge 7 der 2. Staffel von Monty Python's Flying Circus – TV-Fernsehshow), England 1970, Regie: Ian Mac Naughton.

Barbarella (Barbarella), Italien/Frankreich 1967, Regie: Roger Vadim.
Barbarian Queen (Barbarian Queen), USA 1985, Regie: Héctor Olivera.
Baywatch (Baywatch; TV-Fernsehserie), USA 19989–2001, Regie: diverse.
Conan the Barbarian (Conan – der barbar), USA 1981, Regie: John Milius.
Gladiator (Gladiator), USA 2000, Regie: Ridley Scott.
I, Claudius (Ich, Claudius; TV-miniseries), England 1976, Regie: Herbert Wise.
Nel Segno di Roma (Im Zeichen Roms), Italien/BRD/Frankreich 1958, Regie: Guido Brignone.
Ros<a>munda e Alboino (Alboin, König der Langobarden), Italien 1961, Regie: Carlo Campogalliani.
Sign of the Pagan (Attila, der Hunnenkönig), USA 1954, Regie: Douglas Sirk.
Quando le donne persero la corda (Toll trieben es die alten Germanen), Deutschland/Italien 1972, Regie: Pasquale Festa Campanile.
Vercingétorix (Druids), Frankreich 2001, Regie: Jaques Dorfmann.
Viking Queen (Königin der Wikinger), England 1966, Regie: John Temple-Smith.
Xena: Warrior Princess (Xena; TV-Fantasyserie), USA/Neuseeland 1995–2001, Regie: diverse.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Abb. 1: Titelblatt der Illustrierten Film-Bühne Nr. 2714 © Christian Unucka Verlag für Filmschriften, Hebertshausen

Abb. 2: Rekonstruktionszeichnung nach Damm 1996, 84 © Amt der Burgenländischen Landesregierung; (Ergänzungen durch die Autorin)

Abb. 3: Standbild aus „Attila“ 2001 © Cinetext Bildarchiv Frankfurt

HISTORISCHE REALITÄT(EN) IM TEXT

Angela Pabst

Die Hälfte der Polis. Zur frauenspezifischen Dimension der klassischen Demokratie und Oligarchie

Folgt man dem fast einhelligen Tenor der modernen Literatur, so gibt es bezüglich des Altertums zum Thema „Frauen und Demokratie" nicht nur wenig Erfreuliches, sondern generell wenig zu sagen. Meist nämlich begnügt sie sich mit dem Hinweis, politische Partizipation sei damals immer bloß Männern möglich gewesen,[1] gelegentlich ergänzt um Bemerkungen zur rechtlichen und gesellschaftlichen Situation,[2] die für Frauen weit entfernt war von Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und Freiheit, von der Verwirklichung zentraler Prinzipien des Systems also,[3] anders formuliert: von einem Ende des Patriarchats[4]. Nicht gerade selten münden solche Betrachtungen nahtlos in ein Urteil, mit dem man hellenische Staaten rundheraus und schlechterdings zur Männerdomäne erklärt. „Frauen", so heißt es beispielsweise bei James Redfield, „Frauen waren Angehörige des Hausstandes, aber nicht der Polis"[5] oder, wie Giuseppe Cambiano schreibt: „Im allgemeinen (und besonders in Athen)" – sprich: der klassischen Demokratie – „gehörte die Frau nicht etwa als Bürgerin, sondern als Tochter oder Ehefrau eines Bürgers zum Gemeinwesen"[6].

---

1 Gestreift werden andere Aspekte z. B. von J. Ober, Mass and Elite in Democratic Athens, Princeton 1989, 5f. und in seinem Beitrag zu dem Sammelband Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy, Ober/J. P. Euben/J.R. Wallach (Hg.), Ithaca/London 1994, 164f. Einen interessanten Blick in die frühneuzeitliche Rezeptionsgeschichte gestattet J.T. Roberts, Athenian Equality: A Constant Surrounded by Flux, in: Ober/Ch. Hedrick (Hg.), Demokratia, Princeton 1996, 187–202, hier: 191–195.

2 So etwa Bleicken 1995, 114f., der in diesem Punkt die Ähnlichkeit politisch verschieden organisierter Gemeinwesen stark betont. Es kennzeichnet durchaus den Forschungsstand (vgl. Bleicken, 553f.), daß nur die These diskutiert wird, „ob die Frau in Athen noch schlechter gestellt war als anderswo", desgleichen, daß das demokratietypische „intensive politische Leben", das „den Bürger ... in einer Männerwelt festhielt", als für Frauen negative Entwicklung gewertet ist (dazu unten Anm.78–88). Daß die Rechtslage und Rechtspraxis Athens auch unabhängig von der Verfassungsfrage weitere Studien verdiente, kann hier bloß angedeutet werden.

3 Versuch ihrer Darstellung bei Pabst 2003, 1–65.

4 Der Terminus wird als eingeführte Kurzformel des Phänomens benutzt. Begriffsgeschichte und Problematisierung bei Wagner-Hasel 2000a, 201f.; siehe auch Anm. 64.

5 Homo Domesticus, in: Vernant 1993, 180–218, hier: 193, modifiziert 208, ohne daß der Widerspruch argumentativ aufgelöst würde. Ähnlich z. B. Hansen 1995, 62; 64.

6 Mensch werden, in: Vernant 1993, 98–139, hier: 105. Ähnlich z. B. Austin/Vidal-Naquet 1984, 170.

Daß mit diesem Bild etwas nicht stimmt, daß es teils unvollständig, teils sogar falsch ist – und daß die Frage nach Frauen und Polisordnung, besonders nach Frauen und Demokratie vielleicht doch einen zweiten Blick verdient – beginnt sich dann anzudeuten, wenn man auf griechische Texte stößt, die den Sätzen Redfields und Cambianos diametral entgegenstehen. Quellen des späten 5. und des 4. Jh. entwickeln nämlich sehr wohl die Wahrnehmung der Frauen als „Hälfte der Polis", to hémisy tes póleos,[7] sie kennen den Begriff der Bürgerin, he polítis[8] und belegen ihn nicht zuletzt für die Amtssprache Athens, wo er uns in einem Gesetz der Zeit höchst offiziell begegnet.[9] Darüber hinaus aber stellen sie vielfältige Bezüge her zwischen dem Verfassungstypus einer Stadt und dem Alltag ihrer Einwohnerschaft, ohne sie auf eines der Geschlechter zu beschränken.[10] Und sie bieten auch weiterhin manche Überraschung – bis hin zu der Behauptung, die Demokratie habe sich in den Privatbereich ausgedehnt, dort die traditionellen Herrschaftsverhältnisse verschwinden und zwischen Mann und Frau nichts weniger denn „Gleichberechtigung und Freiheit", isonomía kai eleuthería erwachsen lassen.[11] Der Mitwelt erscheint dies immerhin real genug, um bei Gegnern des Systems in die Kritik einbezogen zu werden. Wertlos wird der Passus jedoch nicht einmal dann, wenn man ihn als erhebliche Übertreibung, sogar als reine Phantasie abtut.[12] Denn selbst in solcher Lesung illustriert er noch, daß die Prinzipien der Demokratie im Bewußtsein der Griechen weder dauerhaft an Politik noch naturnotwendig an Männer gebunden sind, was manch moderne These freilich vorschnell unterstellt. Tatsächlich spricht etliches dafür, daß unser Gegenstand gerade deshalb so rudimentär bearbeitet ist, weil die Forschung Demokratie oft ausschließlich als Modus politischer Entscheidungsfindung konzipiert und ihren ideellen Gehalt reduziert hat auf die gleichberechtigte Beteiligung aller Bürger an den entsprechenden Prozessen.[13] Daß unter dieser Prämisse das soeben paraphrasierte Postulat Platons, die Demokratie sei nicht zuletzt Gesellschaftsseuche, infiziere die zwischenmenschlichen Beziehungen und trage di-

---

7 Aristot. pol. 1269b15–19; Terminus in Z.18.

8 Belegstellen: Welskopf 1985, 1636f. Erfreulich klar betont Dreher 2001, 118f. unter der Überschrift „Bürgerinnen", „daß die Athenerinnen Bürgerstatus innehatten", wobei er u.a. auf den Terminus polítis verweist. Ähnlich Sealey 1990, 12f. In einer eher flüchtigen Skizze hebt C. Mossé doch die politische Dimension des Wortes hervor (Asté kai polítis. La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens, in: Ktema 10 (1985) 77–79). Umso auffälliger ist es, daß P. Cartledge, The Greeks, Oxford/New York 1993, 73, gestützt auf diese Studie, den Befund damit abtut, die Vokabel sei kaum je benutzt worden.

9 Demosth. 57,30. Die Terminologie eines Rechtstextes wird auch bei Paraphrase beibehalten, vgl. Anm. 90.

10 Zur Frage einer „gesellschaftlichen Demokratie" mit Material Pabst 2003, ab 87.

11 Plat. rep. 563b.

12 Diese Frage wird später noch zu erörtern sein.

13 Siehe etwa G. Sartori, Demokratietheorie, Darmstadt 1992, 17f.; vgl. Hansen 1995, 332f.; Bleicken 1995, 504.

rekt Schuld an Gleichberechtigung und Freiheit der Geschlechter, eher zu ignorieren als zu interpretieren war, liegt auf der Hand.

So verständlich das Defizit an Untersuchungen demnach ist, so ist es gleichwohl zu bedauern und zwar umso mehr, als die antike Überlieferung – darunter auch einige kaiserzeitliche Autoren – nicht nur ein gewisses Material, sondern zusätzlich ein paar bedenkenswerte Erklärungen dafür bereithält, wie und auf welchem Sektor die Verbindung von Frauen und Polisordnung trotz des Fehlens weiblicher Partizipation am Politikgeschehen zustandekommt.

Für Aristoteles sind es die Verfassungsprinzipien in recht komplexem Zusammenspiel mit der gesellschaftlichen Realität, die dabei wirksam werden und zu Resultaten führen, welche je nach politischem System – speziell der Demokratie auf der einen, der Oligarchie respektive Aristokratie auf der anderen Seite[14] – sehr signifikant voneinander abweichen. Während auf der Ebene der Konzepte die demokratische Freiheit und die daraus gewonnene Maxime „Zu leben, wie man will" oder die oligarchisch-aristokratische Vorstellung eines „Kosmos" auftauchen,[15] erscheint von den Konkreta vor allem das soziale Profil der Bürgerschaft als relevant.[16] Unabdingbar – und bereits im Namen enthalten – war die „Volksmacht" für die Griechen nämlich eine Ordnung, die politische Teilhabe nicht, wie vordem und andernorten üblich, an eine vornehme Herkunft oder an Reichtum, ein relativ großes Vermögen oder Einkommen, band, sondern sie auch einfachen Leuten, einschließlich der ärmsten Tagelöhner, ermöglichte.[17] Damit gehörte der größte Teil jener, die hier die Politik gestalteten, zu einer Gruppe, die sich in ihrer Alltagserfahrung erheblich von den Entscheidungsträgern einer Oligarchie unterschied. Für letztere war eigene Erwerbstätigkeit nicht Existenzgrundlage und nahezu völlig verpönt, in vielen Staaten den politisch Privilegierten sogar ausdrücklich untersagt,[18] während in der Demokratie die überwiegende Zahl der Bürger selbst arbeitete. Zwar gab es auch darunter wirtschaftlich etwas Bessergestellte, die daran denken konnten, sich durch den Kauf von Sklaven Erleichterung zu

---

14 Als antagonistische Haupttypen von Verfassungen klassischer Zeit deutlich bei Aristot. pol. 1290a14f.; dort angesprochen auch die Subsumierung der Aristokratie, die im Verständnis der Griechen Herrschaft einer Elite ist (kann, muß aber kein Erbadel sein: 1294a20ff.), unter die Oligarchie (vgl. 1293b,ab 35). Wenn Aristoteles in der eigenen Theorie manchmal zwischen beiden differenziert, so ist dies hier nur als Erklärung dafür von Belang, daß er die auf areté achtenden Gynaikonomen eine aristokratische und nichtoligarchische Institution nennt (1300a6f.). Der Sonderfall Sparta, wo der oíkos jedes Gewicht verloren hat, wird in der vorliegenden Studie weitgehend ausgespart.

15 Aristot. pol. 1319b27ff. (allgemein z. B. 1317b11; inhaltlich entsprechend u.a. Thuk. 7,69,2; Plat. rep. 557b). Vgl. Anm. 51/62.

16 Aristot. pol. 1300a6f.; 1323a5f.

17 Z. B. Meier, Demokratie, in: GG 1(1972)827; Hansen 1995, ab 87; Pabst 2003, ab 26.

18 Aristot. pol. 1278a25; 1316b3–5.

verschaffen.[19] Allerdings blieben die Unfreien dann in der Regel ihre sýnergoi, Mitarbeiter, Arbeitskollegen, die mit dem Herrn zusammen, nicht an seiner Statt tätig waren.[20] Zugleich ist zweifelsohne mit Bürgern zu rechnen, die überhaupt keine Sklaven besaßen und ebenso mit Familien, bei denen Mann wie Frau wie Kind zum Geldverdienen das Haus verließen,[21] wobei die Frau dann teils als Gehilfin ihres Mannes, teils aber auch mit einem eigenen Beruf zum Unterhalt des Paares beitrug und bei Abwesenheit, Tod oder Kriegsgefangenschaft des Partners zur (temporären) Alleinernährerin der Kinder werden konnte.[22] Zu berücksichtigen ist ein weiterer Umstand: So hat die Forschung für das Athen des 4. Jh. geschätzt, daß knapp ein Drittel der Bürger keinerlei Land besaß.[23] Abzüglich der Pächter ist der Prozentsatz jener Athener, die nicht in der Lage waren, irgendwelche Lebensmittel selbst zu erzeugen, demnach nicht gering.

Tatsächlich sind es nicht der Bauer oder die Bäuerin, im übrigen auch nicht die Fischer, die bei den Zeitgenossen nennenswerte Aufmerksamkeit erregten[24] oder gar Gegenstand politischer Maßnahmen wurden. Es ist vielmehr eine andere Art von Tätigkeit, charakterisiert durch das Element der Bezahlung für eine selbsterbrachte Arbeitsleistung, vor allem jedoch durch deren deutliches Sichtbarwerden im städtischen Raum, auf welche Oligarchie wie Demokratie – jeweils sehr verschieden – reagierten. Erwerbstätig sein, ergázesthai, Kleinhandel oder eine andere Marktsache betreiben, kapeleúein e állo ti poieín ton katá ten agorán, die Erwerbstätigkeit auf der Agora, he ergasía he en tei agoraí[25]: So lauten die

19 Für den keineswegs immer zu realisierenden Wunsch illustrativ Lys. 24,6; Xen. mem. 2,3,3.

20 Der Begriff bei Xen. mem. 2,3,3; zur Sache z. B. Hopper 1982, 165; Austin/Vidal-Naquet 1984, 87; 243ff.

21 Aristot. pol. 1323a6; vgl. Wagner-Hasel 2000b, 315.

22 Zum Spektrum weiblicher Berufstätigkeit neuerdings v. a. Brock 1994 u. Schnurr-Redford 1996, 213–224; etliches bietet bereits Hopper 1982, bei dem jedoch das Interesse an Geschlechterfragen noch wenig ausgeprägt ist (vgl. v. a. 157: Tätigkeit der Amme als Sklavenberuf, „der sich mit der Würde eines freien Mannes nicht vertrug"). Mit der Teilnahme des Vaters an einem Feldzug des Thrasyboulos erklärt Euxitheos, daß seine Mutter sich als Amme verdingt (Demosth. 57,42). Auffällig ist, daß das Publikum des Aristophanes es mitten im Krieg (411) lustig finden kann, wenn die Witwe eines Gefallenen davon erzählt (Thesm. 445ff.), ihre 5 Kinder „mit Kränzeflechten auf dem Myrtenmarkt" zu ernähren. Hier wäre zu überlegen, ob der Witz nicht darin bestand, daß Händlerinnen in dieser Zeit eine solche Geschichte häufig erfanden, um ihre gesellschaftliche Respektabilität zu erhöhen.

23 Bleicken 1995, 120; nach anderen Berechnungen hatte ein Viertel kein, ein weiteres Viertel nicht ausreichend Land.

24 Als Besonderheit der Demokratie wird etwa von Aischines hervorgehoben, daß sie jemanden nicht ausschließt, falls er zum Erwerb des täglich Brotes technén ergázetai (1,27).

25 Belege: Anm.26/28/29. Daß ergasía etc. sowohl die handwerkliche Produktion für den Verkauf als auch das Anbieten von Gütern auf dem Markt bezeichnen kann, entspricht einer Realität, bei der die Person, die ein Erzeugnis (oft zuhause, vgl. Preller 1995, 221–225; Schnurr-Redford 1996, 219) herstellt, es selbst en tei agoraí vertreibt (z. B. Aischin. 1,97; Aristoph. Ran. 1350ff.). Zu Sparten des Kleinhandels Hopper 1982, 71–82. Ein Scholion zu Demosth. 57,35 unterstreicht den Aspekt der Lohnarbeit.

Formulierungen einschlägiger Gesetze, die immer auch, meist sogar vorrangig mit Frauen befaßt sind. In der Demokratie Athens bemühte man sich um Schutz: So konnte, wer einem Bürger oder einer Bürgerin die ergasía en tei agoraí zum Vorwurf machte, wegen Beleidigung, kakegoría, angeklagt werden.[26] Das ist umso bemerkenswerter, als Verbalinjurien bloß in wenigen Fällen strafbar waren.[27] Nichtdemokratische Staaten neigten dagegen eher zu Restriktionen. Dabei sieht es danach aus, als sei mancherorten jeder freien Frau genau die Sorte Arbeit verboten worden, die in der Öffentlichkeit stattfand.[28] Eine Inschrift aus Thasos, datiert ins späte 4. Jh., ermöglicht noch eine zusätzliche Aussage. Sie läßt nämlich, obschon recht fragmentarisch erhalten, immerhin zweifelsfrei erkennen, daß, sollte eine Frau erwerbstätig werden, die sogenannten Gynaikonomen mit ihr zu tun bekamen, wobei sie aller Wahrscheinlichkeit nach etwas zu „unterbinden" (kolýein) und Auflagen zur Wirksamkeit zu verhelfen hatten.[29]

Dies ist deshalb weit mehr als ein Detail, weil es davor bewahrt, sich derart leichtfertig über Aristoteles' Zeugnis zu dem „Ordnungsamt für Frauen" hinwegzusetzen, wie es in nicht wenigen modernen Darstellungen geschieht.[30] Fraglos haben die einschlägigen Passagen der Politika (1322b37–1323a6; 1300a4ff.; 1319b27ff.; 1299a22; 1299b20) den Charakter reiner Randbemerkungen und lassen jede systematische Erörterung vermissen. Was sie sichtbar machen, ist dennoch nicht geringzuschätzen, zeigen sie doch, auf welche Weise der Posten im Bewußtsein eines Zeitgenossen – und zwar eines Zeitgenossen, den man sich aufgrund seiner Studien zu den Institutionen von 158 Gemeinwesen eher besser denn schlechter als viele informiert denken darf[31] – verankert war. Für ihn sind die Gynaikonomen erstens das Paradebeispiel eines undemokratischen Amtes, und zwar gleichermaßen dadurch, daß damit die Freiheit eingeschränkt und den Bedürfnissen der armen Bürgerschaft nicht Rechnung getragen wird (den Beschluß zur Schaffung einer solchen Funktion wird man zudem in Demokratien kaum für mehrheitsfähig halten). Zweitens erscheinen

26 Demosth. 57,30.

27 Neben der Schmähung Toter und Beleidigung im Amt kennt das klass. Recht nur Ahndung von extrem sozialschädigenden Äußerungen. Bei Solon scheint eher der Ort eine Rolle gespielt zu haben. Material z. B. bei Lipsius 1905, 646ff.

28 Menander Rhetor (Rhet.Graec. 9,205): oudé gynaíka kapeleúein etc. Diese Bestimmung dient ebenso wie die Wahl von Gynaikonomen als Illustration für die sophrosýne im Bereich der koiné politeía (im Unterschied zu den ídioi oíkoi). Vgl. auch die Überlegungen Pomeroys zum Abbrechen von gehobenen Frauenberufen im Athen (siehe Anm.56) des späten 4.Jh. (1977, 61).

29 Pouillaux 1954, Nr.155, 408f. = Garland 1981, App.A, Nr.18, 195. Erhalten in Z.5 he d'an ergaz (von P. zu ergazoméne ergänzt), in Z.6 kolyónton. Um genau zu erschließen, wie die Regelungen aussahen, ist der Stein zu stark zerstört. Die Indizien weisen jedoch in Richtung von Vorschriften (nicht unbedingt nur zur Kleidung), bei deren Einhaltung die ergazoméne ihrer Beschäftigung weiter nachgehen durfte.

30 Abenteuerlich z. T. Garland 1981, 9f.; 28; 44.

31 Vgl. etwa M. Dreher in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Ath.pol., Stuttgart 1993, 5.

sie dem Autor eindeutig mit der Kontrolle des täglich-alltäglichen Lebens der weiblichen Bevölkerung einer Stadt beschäftigt und nicht nur mit jenen geschlechtsspezifischen Regeln für Feste, die auf Inschriften überwiegend hervortreten.[32] Und zum dritten sieht er sie für die Umsetzung von Vorschriften zuständig, von denen Luxusgesetze bloß einen Teil bilden, während andere Bestimmungen offenbar Hindernisse für das „Ausgehen" der Frauen (kolýein exíenai 1300a7) errichten. Die Arbeitswelt kommt spätestens dann in den Blick, wenn Aristoteles das Fehlen von Gynaikonomen und Paidonomen in einer Demokratie deshalb für zwangsläufig erklärt, weil die Armen aus Sklavenmangel (adoulía) Frau und Kind als akoloúthoi verwenden müßten, d.h. wie jenes unfreie Personal, das den Herrn außer Hauses begleitet und ihm dort Hilfsdienste leistet (1323a3ff.).

Mit der Reglementierung der öffentlichen Berufstätigkeit von Frauen in einigen nichtdemokratischen Staaten dürften die Gynaikonomen also ungefähr in folgenden Zusammenhang zu bringen sein: Wo die „Frauenaufsicht" existierte, übernahm sie bei Bedarf auch die Überwachung dieses Sektors. Eine weiterreichende Verknüpfung besteht jedoch nicht. Verzichtete eine Polis auf die Behörde, so wurde das Geschäft vielleicht von den Agoranomen, der Markt'polizei' miterledigt.[33] Umgekehrt ist nicht ausgeschlossen, daß Gynaikonomen deshalb ohne Berührung mit weiblicher ergasía en tei agoraí blieben, weil eine solche aufgrund der Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur ihrer Heimat gar nicht oder in zu negierendem Minimalumfang auftrat. Demgegenüber mag an Orten wie Thasos, zusätzlich zu ihrem Charakter als Hafenstädte, eine demokratische Vergangenheit dazu beigetragen haben, daß die ergazoméne, die erwerbstätige Frau alles andere denn eine marginale Erscheinung war und das neue Regime zum Handeln veranlaßte. Als Maßnahmen sind neben der generellen Sperrung des Zugangs zu bestimmten Berufssparten auch mildere Eingriffe, so die räumliche oder zeitliche Begrenzung der Marktaktivität vorstellbar.[34] Daß, wie bei den Männern, die Restriktionen allein die privilegierte Schicht betrafen, ist dagegen eher unwahrscheinlich. Reiche Frauen mit der Neigung, „Kleinhandel oder eine andere Marktsache zu betreiben", und Familien, die so etwas erlaubt hätten, sind zumindest nicht die Art von Phänomen, mit dem ernsthaft zu rechnen unsere Überlieferung nahelegt.

Das Geschlecht ist unbestreitbar eine der Kategorien, nach denen Arbeit des Typs ergasía im klassischen Griechenland beurteilt wird, wobei Frauen deutlich weniger Akzeptanz

---

32 Verdienstvolle Zusammenstellung des epigraph. Materials bei Garland 1981, App.A, die allerdings diese Quellen verabsolutiert und dabei z. B. übersieht, daß gerade Kultvorschriften besonders gute Chancen hatten, auf Stein verewigt und langfristig konserviert zu werden.

33 Allgemein zur Ausdifferenzierung von Ämtern Aristot. pol. 1321b19; 1299b.

34 Ein stringenter Beweis läßt sich hier nicht führen. Zu zeitlichen Begrenzungen (für den Aufenthalt junger Leute auf dem Markt/den Ausgang von „ehrbaren" Frauen im Syrakus der nichtdemokratischen Zeit): Menander (wie Anm. 28) und Athen. 12,521b/c (dazu Schnurr-Redford 1996, ab 197).

finden. Als Erklärung bietet sich besonders die Überlegung an, daß die berufstätige Frau unmöglich dem Ideal relativer Zurückgezogenheit genügen konnte.[35] Unterstützte sie ihren Mann bei einem in Eigenverantwortung betriebenen Gewerbe, so begab sie sich zudem öffentlich in eine Rolle, die man mit Sklaventum verband, während sich gegen ihren Gatten dann kein Vorwurf der Abhängigkeit erheben ließ.[36] Daß Demokratien solche Vorbehalte nicht gekannt hätten, wird man keineswegs postulieren wollen, sehr wohl jedoch, daß sie politisch anders damit umgehen. Zugute kommt ihnen dabei vor allem die größere Eigenständigkeit der politischen gegenüber der gesellschaftlichen Sphäre.[37] Es griffe nämlich wohl zu kurz, wollte man es schlicht als Extrapolation des persönlichen Interesses direkt Betroffener sehen, daß Athen die ergasía en tei agoraí bei „Bürger" und „Bürgerin" gleichermaßen unter Schutz stellt,[38] die gesellschaftlich durchaus verbreitete Ungleichbewertung und -behandlung der Geschlechter also in einem politischen Akt mit dauerhaften Rechtsfolgen nicht aufgreift, sondern negiert. Denn die Zahl jener Bürger, deren weibliche Angehörige so beschäftigt waren, ist unserer Kenntnis nach zwar nicht unbeträchtlich, allerdings keine Mehrheit gewesen.[39] Daher liegt es näher, den Vorgang dahingehend zu deuten, daß die Grundsätze der Verfassung, darunter ihre Verpflichtung auf die Belange der Ärmeren,[40] menschlich möglicherweise konkretisiert zur Achtung vor und Rücksichtnahme auf einen sozial schwächeren Mitbürger und seine Familie, genug Gewicht hatten, um sich gegenüber sonstigen Wertvorstellungen zu behaupten und sogar durchzusetzen.

Daß die Konsequenzen über einen Abstimmungserfolg für das neue Gesetz, das vielleicht zu Beginn des 4.Jh. von Aristophon beantragt wurde,[41] hinaus- und in den Alltag

35 Vgl. z. B. Schnurr-Redford 1996, 214; 224; Brock 1994, 346.

36 Dazu etwa Schnurr-Redford 1996, 221; Hopper 1982, 149; Aristot. pol. 1323a3ff.; Kategorie der doulikà prágmata in Demosth. 57,45; zum Stolz auf eigene körperliche Arbeit z. B. Demosth. 42,20.

37 Allgemein ist die stärkere Trennung von oíkos und pólis im klass. Athen von der Forschung häufig konstatiert, aber verschieden interpretiert worden. Vgl. z. B. S.C. Humphreys, The Family, Women and Death, Ann Arbor ^{2}1996, 1–21; Strauss 1990, 108; 116; 121.

38 Demosth. 57,30.

39 Vgl. Brock 1994, 344ff.; Bleicken 1995, 133f.; Schmitt-Pantel 1989, 220,Anm. 29.

40 Vgl. Pabst 2003, 19; 27ff.; 43f.

41 Daß die hier interessierende Bestimmung auf Solon zurückgeht, ist ausgeschlossen (vgl. E. Ruschenbusch, Solonos nomoi, Wiesbaden 1966, ND 1983, 115). Falls dessen Name (§31/32) nicht im Zusammenhang mit einem anderen von der Prozeßpartei eingeführten Aspekt fällt (Recht der Athener, auf der Agora einer ergasía nachgehen zu dürfen, ohne eine Genehmigung einholen oder Marktsteuer zahlen zu müssen, so z. B. Lipsius 1905, 94), könnte das tatsächlich Solon zuzuschreibende Verbot öffentlicher Beschimpfungen (Anm.27) später so uminterpretiert und als Vorläufer des ergasía-Gesetzes präsentiert worden sein. Würde, wie sonst oft, „solonisch" einfach einen in die Rechtskodifikation von 403/399 aufgenommenen, also beliebig vorher verabschiedeten Text meinen (deutlich z. B. And. 1,97: Beschluß auf Antrag des Demophantos von 410 so etikettiert), dann wäre es ungewöhnlich, daß eigens noch auf die von Aristophon initiierte „Erneuerung" (§32) durch das Volk hingewiesen wird.

hineinreichten, wird von modernen Darstellungen üblicherweise geleugnet. Als Beleg der These dient die im Corpus Demosthenicum erhaltene Rede „Gegen Euboulides" (Nr. 57), die allerdings genauer betrachtet eine komplexere Sachlage widerspiegelt. Sprecher ist ein Mann namens Euxitheos, Sohn des Thoukritos (§67), aus dem Demos Halimous, den er selbst als 35 Stadien (6,2 km) von der Stadt (ásty) Athen entfernt vorstellt und als eine Gemeinschaft mit überwiegend agrarischer Orientierung charakterisiert (§10). Seine Mutter Nikarete,[42] Tochter des Damostratos, stammt dagegen aus dem urbanen und stark „industrialisierten"[43] Demos Melite (§68) und war, als ihr erster Mann Gelegenheit erhielt, eine vermögende Erbtochter zu heiraten, mit Thoukritos verbunden worden (§40f.). Zum Zeitpunkt des Prozesses ist sie bereits verwitwet (§52/70), von ihren insgesamt 6 Kindern (§28/40) sind nur noch eine Tochter aus erster Ehe, mittlerweile selbst Mutter (§68), sowie Euxitheos als Thoukritos' ältester Sohn am Leben (§40). Dieser, der in Halimous zwar „ein Häuschen" besitzt (§65), aber, zusammen mit der Mutter, in Athen arbeitet (§31/33f.), fiel nach eigenem Bekunden einer Intrige zum Opfer: Als die Volksversammlung eine außerordentliche Überprüfung der Bürgerlisten anordnete (§7/48), habe ein persönlicher Feind (§8/61) sich das Zusammentreffen zweier dafür günstiger Umstände – die eigene Stellung als Ratsmitglied (§8) und den Unmut, den Euxitheos bei einigen Männern aus Halimous dadurch erregt hatte, daß er als Demarchos[44] überfällige Zahlungen an die öffentliche Kasse einforderte (§63f.) – zunutze gemacht, um die Abstimmung zu manipulieren (§8/11/13). Gegen die Aberkennung seines Bürgerstatus geht Euxitheos denn auch vor Gericht in Berufung (éphesis)[45], was seinen Kontrahenten Euboulides dazu nötigt, bei mindestens einem Elternteil des Euxitheos den Geschworenen die Zugehörigkeit zu den einheimischen Freien unglaubwürdig erscheinen zu lassen. Daß er bei Nikarete, in Ermangelung klarer Beweise (§4/34), versucht, Vorurteile gegen erwerbstätige Frauen zu mobilisieren, ist unstrittig; ob an diesem Punkt auch mentale Unterschiede zwischen den städtischen und ländlichen Distrikten Attikas eine Rolle spielen, indem für die Bewohner der ersteren (fast) eine Normalität war, womit letztere kaum in Berührung kamen, wäre zu überlegen.[46] Der Grad der Gefährlichkeit, die Zugkraft von Euboulides' Argument ist jedoch auf der Basis unseres

42 Die Rede ist eines von mehreren Beispielen (siehe etwa Demosth. 42,27; 43,17; 29 u.ö.), welche die von Schaps an (The Woman Last Mentioned. Etiquette and Women's Names, in: CQ 27 (1977) 323–330) in der Forschung kaum mehr bezweifelte, oft eher zugespitzte These, der Name einer „ehrbaren" Frau dürfe öffentlich nicht genannt werden, fraglich machen. Es wird hier sogar gesagt (§66, vgl. Lipsius 1905, 272f.), daß solche Angaben regulär zur Dokimasie der 9 Archonten gehörten.

43 Vgl. Hopper 1982, 153; 167; 168.

44 Vorher war Euxitheos Phratriarch (§23) und als einer der eugenestátoi Priester des Herakles (§46); vgl. Lambert 1993, 120ff.

45 Zum Verfahren Lipsius 1905, 629f.

46 Allgemein vgl. Hopper 1982, 79.

Materials schlechterdings nicht einzuschätzen. Eine andere Aussage freilich – und zwar just eine solche zur Wirkung des Gesetzes über die ergasía en tei agoraí – erlaubt Euxitheos' Replik: Nikaretes Sohn geht nämlich mit den Beschuldigungen, die gegen seine Mutter wegen ihrer beiden Berufe, ihrer bis in die Gegenwart fortdauernden Tätigkeit als Verkäuferin von Bändern (§30f.) und einer früheren Beschäftigung als Amme (§35/42/44f.), erhoben werden, deutlich unterschiedlich und im Fall des Markthandels weit offensiver um. Dieser Vorwurf sei rechtswidrig (§30) und eine nicht zur Sache gehörende Stimmungsmache (§33) seitens eines Mannes, der selbst sein Brot nicht durch ehrliche Arbeit, sondern als Sykophant verdiene (§33f.; vgl. auch 5/8). Nur auf den ersten Blick überraschend, hat der politische Schutz für die zunächst gesellschaftlich prekärste Form weiblicher Erwerbstätigkeit diese demnach bereits besser gestellt als jene Einkommensquellen[47], die dem traditionellen Rollenschema der Frau viel stärker entsprechen.

Wenn man nach diesem Befund die Verbindung der Gynaikonomen mit nichtdemokratischen Regimen weiter zu erhärten und das Konzept des Postens, der ja nicht nur die Frauenarbeit kontrollierte, aufzuzeigen versucht, so könnte leicht der Eindruck entstehen, als solle zugunsten der Demokratie ein Schwarz-Weiß-Gemälde gezeichnet werden. Daher dürfte es gut sein, sich daran zu erinnern, daß es nicht demokratische, sondern vorrangig demokratiekritische bis -feindliche Schriften sind, denen wir unser Wissen über andere Systeme verdanken.[48] Statt einer negativ verzerrten Perspektive haben wir also den neutralen bis freundlichen (manchmal auch verklärenden) Blick auf Gemeinschaften vor uns, in denen „Pflicht"[49] nicht weniger wie „Autorität"[50] positiv besetzt sind und ebenso zu den zentralen Axiomen zählen wie „Ordnung" (einschließlich Subordination)[51]. Als Elemente oligarchischen Denkens lassen sich solche Überlegungen bereits in der pseudo-xenophontischen Athenaion po-

47 Genannt sind in §45 auch die gegen Lohn verrichtete Wollarbeit (vgl. Wagner-Hasel 2000b, 319f.) und das Verdingen bei der Weinlese.

48 Eine systematische Darstellung der Oligarchie und ihrer Prinzipien wäre, soweit ich sehe, noch zu schreiben. Viele Anregungen bietet Lehmann 1997; unbefriedigend dagegen M. Ostwald, Oligarchia, Stuttgart 2000. Daß die Demokratie oft als Gegenbild benutzt wird, muß die sachliche Richtigkeit der Angaben nicht beeinträchtigen. So wäre es z. B. unsinnig, die geringen Befugnisse von Amtsinhabern als demokratietypisch darzustellen, wenn die Oligarchien ihnen genausowenig Macht eingeräumt hätten.

49 Z. B. Aristot. pol. 1294a37ff.; Plat. rep. 557e. Benutzt wird häufig der Terminus anánke = Zwang, allerdings keineswegs mit negativem Akzent (für die Wehrpflicht in Athen: Isaios 10,20). Eine Wiedergabe mit "Pflicht", die im mod. Politikdiskurs eine ähnlich ambivalente Stellung hat, trifft den emotionalen Gehalt daher ganz gut. Vgl. auch A. Pabst, Zur Aktualität der antiken Demokratie, in: E. Erdmann/H. Kloft (Hg.), Mensch, Natur, Technik, Münster 2002, 149–186, v.a. 158f.

50 In den Facetten der „Ehrfurcht" vor Amtsinhabern und in der Unterstreichung von gesellschaftlichen Hierarchien: siehe etwa Plat. rep. 562d; 547d; 549a; leg. 698b/701b; Theophr. char. 26,1f.; Xen. mem. 3,5,15/16.

51 Plat. leg. 700c; Anm.62.

liteia, einer jeder Originalität eher unverdächtigen Quelle festmachen.[52] Ihre Entwicklung ist wohl wesentlich als eine Reaktion auf die Entstehung des Gedankens der Demokratie zu sehen, indem die alte Führungsgruppe der (Adeligen) und Reichen dort, wo sie ihr Herrschaftsmonopol behaupten konnte, sich verstärkt um Abgrenzung zu den Nichtprivilegierten,[53] aber auch um innere Geschlossenheit und die Untermauerung ihres Anspruchs als Elite bemühte[54] und an etlichen Orten mehr als früher bereit war, nicht zuletzt ihre eigene Freiheit zugunsten solcher Ziele einzuschränken.[55] In einigen Fällen dürfte die „Unordnung" einer vorangehenden demokratischen Phase der Stadt als unmittelbarer Impulsgeber gewirkt haben.[56] Als realpolitischer Faktor ist zu bedenken, daß, anders als in der Archaik, nun keiner der olígoi bei einem Streit mit Standesgenossen auf einen Verfassungswechsel hoffen konnte, bei dem er seine Machtposition erhielt oder gar zu einer Tyrannis ausbaute.[57]

Umgesetzt wurden die Bestimmungen von Funktionsträgern, bei denen die demokratietypische Minimierung von Kompetenzen unterblieben bzw. zurückgenommen worden war.[58] Daß gerade den Gynaikonomen in Notizen, die der Forschung stets unverdächtig schienen, eine erhebliche Vollmacht eingeräumt wird,[59] ist daher ein starkes Indiz für den nichtdemokratischen Charakter der Institution. Den Tatbestand eines Regelverstoßes durften sie nämlich alleine feststellen und ohne gerichtliche Überprüfung die im Gesetz formulierte Strafe verhängen. Dabei ging es neben der Publizierung des Namens der Frau um Bußgelder, die mit 1000 Drachmen um das Zwanzig- bis Einhundertfache höher lagen

52 1,5; 8; 9; 2,20.

53 Vgl. Aristot. pol. 1310a9f.; Anm.55; Pabst 2003, 29f.

54 Solche Motive liegen den Luxusgesetzen und wesentlich auch dem Wirken des Censors in Rom zugrunde. Der Vergleich (etwa im Titel von Garland 1981 und bei Lehmann 1997, 75) könnte an diesem Punkt hilfreich sein. Er zeigt, daß man bei Einschränkungen für die Privilegierten nicht unbedingt den Sozialneid der Ärmeren (so bereits Busolt GStK, 493f.; mit Modifikationen Lehmann 1997, 75; 77; Schnurr-Redford 1996, 201; 195) als Triebfeder vermuten muß. Zu bedenken ist außerdem, daß nur in Oligarchien Reichtum ein genuin politischer Wert ist, so daß das deutliche Sichtbarwerden diesbezüglicher Unterschiede ein Problem darstellt (vgl. Aristot. pol. 1283b16f.).

55 Neben Berufsverboten (Anm.18) sind auch für Männer Kleiderverordnungen (contra „Luxus", z.T. evtl. Zeichen des Status) belegt (z. B. Athen. 12,521b/c; Xen. Ath.pol. 1,10).

56 Terminus: Aristot. pol. 1302b28f.;31. Außer in Thasos (Anm.29) und Syrakus (Anm.34) werden z. B. in Athen wohl unter Demetrios von Phaleron Gynaikonomen eingeführt (Diskussion um Datierung: Schnurr-Redford 1996, 190; 201). Zur vorherigen Situation vgl. auch Demosth. 48,55.

57 Vgl. etwa Plat. rep. 551d; Aristot. pol. 1306a12. Noch bei Hdt. 3,82 ist der Haupteinwand gegen die Oligarchie die Rivalität in ihrer Führungsschicht.

58 Dazu Pabst 2003, 20ff.

59 Harpokr.(Suda) O 744; Poll. 8,112 (vgl. z. B. Wehrli 1966, 34). Die Berichte unterscheiden sich auffällig von denen über eine Verordnung des Lykurg, mit der Frauen um 326/25 die Benutzung von Wagen auf dem Weg zu den eleusinischen Mysterien untersagt worden war. Bei Verstößen ist dort nämlich eindeutig ein Gerichtsverfahren vorgesehen (Plut. mor. 842a/b; Ail. var. 13,24; so i.ü. auch bei Plat. leg. 784c/d).

als jene, über die ein Amtsinhaber der athenischen Demokratie selbst entscheiden konnte (sogar das Limit des Rates wird um das Doppelte überstiegen), und die nicht in einem Geschworenenprozeß anfechtbar waren, was die Demokratie bloß bei einem Bescheid bis zu 10 Drachmen ausschloß.[60] Nahtlos fügen sich die Gynaikonomen aber auch in ein Gesellschaftsideal ein, in dem alle ihren Platz kennen und aller Leben detailliert „geordnet", griechisch gesagt, ein kósmos vorhanden ist. Dazu paßt außer den diversen Vorschriften zu Kleidung, Schmuck, Fortbewegungsmitteln, Begleitpersonen etc.[61] die Wortwahl der Quellen. Die Übeltäterin bezeichnen die meisten Texte nämlich mit dem Partizipium der akosmoúsa, jener, die sich ordnungswidrig, entgegen dem kósmos beträgt.[62]

Faßt man das bisher Gesagte im Schlagwort zusammen, so ließe sich von Frauen als Objekten der Politik, es ließe sich von Frauen im öffentlichen Raum – auf Straßen und Plätzen[63] – sprechen. Daß damit ergänzend die Frage nach der Frau als politischem Subjekt, nach der Frau im Haus provoziert wird, ist nur vermeintlich unergiebig. Vielmehr wird man bald feststellen, daß der Geschlechterdiskurs der klassischen Zeit ganz wesentlich von der Kategorie „Herrschaft" bestimmt ist,[64] was Überlegungen zur Verfassung des Hauses und ihrem Verhältnis zur Verfassung der Stadt einschließt. In politischer Einstellung, Literaturgenre, Intention höchst verschieden, haben die Texte zu diesem Thema doch einen gemeinsamen Nenner: Zwischen der Demokratie und den traditionellen Strukturen des oíkos wird eine starke Spannung, eher sogar ein klarer Widerspruch empfunden. Das mag dazu führen, daß man die konventionelle Ordnung des oíkos als Argument gegen die Demokratie benutzt,[65] es mag aber ebenso in die Erwartung münden, die Demokratie werde den oíkos verändern, bzw. in die Diagnose, sie habe dies bereits getan.[66] Wenn schließlich die Rede „Gegen Aristogeiton" einen oíkos, der genuin demokratischen Prinzipien verpflichtet ist, als „natürlich" erklärt und als ein Bild für die Wirkung der Demokratie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene verwendet, den Blick dabei allerdings ganz auf die Männer richtet, so ist nicht nur, wenigstens partiell, eine neue Harmonie zwischen politischem und

60 Lipsius 1905, 53; 196f.; MacDowell 1978, 236.

61 Material bei Wehrli 1966.

62 Harpokr.(Suda) O 744; Poll. 8,112; vgl. Plat. leg. 784d; Aristot. pol. 1322b39; 1299b19 (1321b17 zeigt, daß Kleidung nicht der zentrale Punkt ist); Garland 1981, 4. Für die Antike ist kósmos nicht speziell mit Sparta verknüpft: Dreher 2001, 179, Anm. 57.

63 Harpokr.(Suda) O 744: katá tas hodoús; zur agorá: Anm.28.

64 Am berühmtesten hierzu das 1.Buch von Aristot. pol. (siehe v.a. 1253b9;20f.; 1255b19; 1259b1;5ff.). Nur das generelle Betrachtungsschema, nicht jede Einzelaussage entspricht kollektiven Anschauungen. Vgl. auch Wagner-Hasel 2000a.

65 Plut. mor. 189e/228c/d. Zum politischen Milieu der apophtegmata laconica E.N. Tigerstedt, The Legend of Sparta in Classical Antiquity, Bd.2, Stockholm 1974, 26; 29.

66 Plat. rep. ab 562b.

häuslichem Leben portraitiert.[67] Es stellt sich spätestens an diesem Beispiel die Frage, ob die Einflüsse der Demokratie auf den oíkos tatsächlich bloß in der Vorstellungswelt der Zeitgenossen existierten oder, zumindest teilweise, Wirklichkeit waren.

Grundlage des theoretischen wie eventuell praktischen Potentials der Demokratie ist gewiß die Tatsache, daß in ihr die politische Sphäre, institutionell wie normativ, ein höheres Maß an Eigengesetzlichkeit entwickelt als in nichtdemokratischen Ordnungen. So ist die Volksversammlung kein Gremium, das sich allein aus Oíkos-Vorständen zusammensetzt, was auf die Ratsorgane der Oligarchie uneingeschränkt zutrifft. Geht bei letzteren die Verzahnung gelegentlich sogar so weit, daß der Sohn gleichermaßen im Haus wie in der Politik den Platz des Vaters einnimmt,[68] so ist die politische Aktivität demokratischer Bürger nicht an deren Position im oíkos gekoppelt. Weder ist es erforderlich, daß ältere Männer darauf verzichten, sobald sie die Leitung des oíkos niederlegen, noch müssen jüngere Männer damit warten, bis sie den väterlichen oíkos geerbt oder einen eigenen erwirtschaftet haben.[69] Das Zusammentreffen von Jung und Alt, Arm und Reich, Gemein und Vornehm im politischen Raum macht es der Demokratie des weiteren unmöglich, dort an überkommenen gesellschaftlichen Werten wie Reichtum, edle Geburt oder dem Primat des Alters festzuhalten. Daß ihre Bürger die auf der Pnyx geltenden Normen und Verhaltensweisen in den außerpolitischen Alltag mitnehmen, kann keinem grundsätzlichen Zweifel unterliegen, zumal es, so die Quellen, vielfach unbewußt geschieht.[70] Auch darüber, daß die Demokratie sich nicht zur Rechtfertigung des Patriarchats eignet, läßt sich Einigkeit erzielen.[71] Offen

---

67 Demosth. 25,87ff. Die zum Vergleich mit der athenischen Bürgerschaft herangezogene Konstellation ist die einer Familie, bei der ein Vater als noch amtierendes Oberhaupt und seine erwachsenen Söhne, möglicherweise bereits deren Kinder, unter einem Dach leben und ihre höchst unterschiedlichen Vorstellungen in gegenseitiger Wertschätzung und Rücksichtnahme zum Ausgleich bringen. Demokratietheoretisch ist die Metapher dahingehend interessant, als sie die für das System typische Gleichheit der Ungleichen (Pabst 2003, 39; 43ff.) deutlicher ausdrückt als die moderne Formel der Brüderlichkeit. Für Aristot. eth.Nic. 1160b/1161a symbolisieren Brüder eine timokratische Ordnung, die Demokratie im Haus resultiert aus Fehlen oder Schwäche eines „Herrschers" und bewirkt, daß jeder machen kann, was er will.

68 Aristot. pol. 1292b5; 1293a29f.; 1298b3f.; 1305b9f.;14f.

69 Den oíkos an den Sohn weitergegeben hat z. B. der „Held" von Aristoph. Vesp., was ihn nicht an exzessivem Engagement als Geschworener hindert. In der Oligarchie sorgen 1.das Mindestalter von 30 Jahren (zu schärferen Regeln für Kyrene: Lehmann 1997, 56,Anm.67) für die entscheidenden Posten (in Athen: 18/20 für die Ekklesie), v.a. jedoch 2.die Vorbedingung von Reichtum für die geschilderte Situation. Vgl. MacDowell 1989, 20.

70 Z. B. Plat. rep. 562e (katadýesthai); 557c; vgl. Anm.67.

71 Als relevante Punkte seien kurz genannt: Die generelle Problematisierung von Herrschaft (Pabst 2003, 24f.), die Gleichheit der Ungleichen (Anm.67), die Freiheit (auch der persönlichen Lebensgestaltung) sowie das Untauglichwerden eines Modells von Familienrepräsentanz im polit. Bereich. Wenn in Verteidigung des demokratischen Gleichheitskonzepts die Idee der Gleichwertigkeit der Menschen entwickelt wird, so meint „Mensch" nicht immer nur „Mann". So wird es in Athen als Verfassungsdelikt gesehen, eine Person, unabhängig von Geschlecht (!), Alter oder Lebenssituation (frei/unfrei), zu „demütigen" (dazu Pabst 2003, 87ff.).

bleibt daher allein, ob die demokratischen „Sitten"[72] in allen zwischenmenschlichen Konstellationen intensiv genug wirkten, um sich gegen konfligierende Prinzipien und Rollen durchzusetzen. Sich „in die Privathäuser einzuschleichen"[73] dürfte für das neue Konzept tendenziell schwieriger gewesen sein, als den Umgang zwischen Nachbarn zu bestimmen,[74] beim Generationenverhältnis[75] hatte es wohl leichteres Spiel als bei jenem der Geschlechter. Immerhin läßt die Art, in der Platon (rep. 563b) auf das Thema zu sprechen kommt, hoffen, daß zwischen Mann und Frau auch im Privaten nicht alles beim Alten war. Er mutet seiner Leserschaft nämlich eine Darstellung zu, bei der ein hohes Maß an „Gleichberechtigung und Freiheit" „der Frauen gegenüber den Männern und der Männer gegenüber den Frauen" als so altbekannt und selbstverständlich ausgegeben wird, daß man es im Katalog der Merkmale einer demokratischen Gesellschaft beinahe zu erwähnen vergißt. Daß hier generell von einer Nivellierung geschlechtsspezifischer Unterschiede die Rede ist, sei zumindest angemerkt.[76]

Wenn Autoren die Gleichstellung der Geschlechter, manchmal als Verschwinden der Herrschaft über Frauen akzentuiert,[77] nicht zuletzt in der Variante einer Herrschaftsteilung[78] und der „Frauenherrschaft bezüglich der oikía"[79] darbieten, so hat man vielleicht jenen Trick entdeckt, mit dem sich das „schlechte Gewissen", das Redfield treffend für einen Beitrag der Athener zur Frauenfrage erklärt,[80] einigermaßen beschwichtigen ließ. Die Wortwahl – oikía, nicht oíkos[81] – verdeutlicht zugleich, daß unsere Texte, obschon oft tendenziös, sich hüten, Dinge zu behaupten, die der Mitwelt einfach absurd erschienen wären. Als Realität steht hinter dem Modell die Tatsache, daß das Haus als Wohn- und Wirtschaftsraum, die Organisation des Familienalltags in der Demokratie weit stärker als sonst der

72 Zu éthos/éthe Pabst 2003, 82.

73 Plat. rep. 562e. Ein Teil der hier thematisierten Veränderungen ist eindeutig außerhalb des Hauses angesiedelt.

74 Z. B. Thuk. 2,37,2/3.

75 Hier sind die Belege nicht nur zahlreich, sondern oft auch sehr konkret, so Demosth. 25,87ff.; Plat. rep. 563a; vgl. auch Pabst 2003, 86f. und oben Anm. 50.

76 Ansätze dazu dürften am ehesten in der Arbeitswelt aufgetreten sein, wo sich nicht nur Frauen in „Männerberufen" (z. B. Fischhandel: Pherekrates fr. 64; Schnurr-Redford 1996, 218), sondern mit Euxitheos (Demosth. 57,30ff.) z. B. auch ein Mann bei einer eher „weiblichen" Tätigkeit findet. Vgl. Brock 1994, 345.

77 Aristot. pol. 1319b18ff.; vgl. Anm. 67 u. Plat. rep. 562e.

78 Zur Spiegelung dieser Diskussion in Euripides' Tragödien S. Schmal, Frauen und Barbaren bei Euripides, in: R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Frauenbild und Geschlechterrollen in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck/Wien/München 2000, 87–128, hier: 98. Ironisiert in Plat. leg. 805e.

79 Aristot. pol. 1313b33f.; vgl. eth. Nic. 1160b35.

80 In: Vernant 1993, 198.

81 Anders als oikía schließt oíkos den gesamten Familienbesitz ein: deutlich Xen. oik. 1,5; 6,4; siehe auch MacDowell 1989. Außerdem wäre mit „Herrschaft über den oíkos" die Position des Familienoberhaupts evoziert.

Frau überlassen ist. Obschon der Grund wohl vorrangig in einer Interessenverschiebung der Männer zu suchen ist, die ihr Prestige, gleichfalls infolge der oben skizzierten Emanzipation der politischen Sphäre, nicht mehr wesentlich aus dem privaten Bereich beziehen,[82] verdient der Vorgang doch gerade unter dem Aspekt Frauenbild und Geschlechterrollen Aufmerksamkeit. Zum einen zeigt er, daß man Frauen für charakterlich und intellektuell fähig erachtet, eine Aufgabe zu übernehmen, die man, ohne sich gänzlich lächerlich zu machen, mit der Verwaltung der pólis durch die Bürger parallelisieren kann.[83] Zum anderen aber verdeutlichen die zeitgenössischen Kommentare, daß das Regiment über die oikía nicht einfach als das traditionelle Frauenressort, vielmehr als Eintritt in eine ehemals Männern vorbehaltene Rolle rezipiert wurde.[84] Für den Alltag seien wenigstens zwei zusätzliche Konsequenzen angedacht: So hat es, vorsichtigst formuliert, dem Bildungsniveau der Frauen sicher nicht geschadet, daß ihr Wissen für den Gatten von direktem Nutzen war.[85] Verlockend ist es aber auch, das Phänomen, daß es vom späten 5.Jh. an in Athen für einen Verheirateten undenkbar wird, eine außereheliche Sexualpartnerin, und sei es bloß über Nacht, unter demselben Dach zu beherbergen wie die Ehefrau,[86] damit zu verbinden, daß das Wohngebäude des Paars im allgemeinen Bewußtsein jetzt deren Bereich, der Gemahlin oikía war.

Abschließend bliebe die Frage nach der Frau als politischem Subjekt. Sie bräuchte angesichts fehlender Teilhabemöglichkeit an Volksversammlung und anderen Institutionen nicht gestellt zu werden, gäbe es nicht den Begriff der „Bürgerin", der uns – und zwar unabhängig von seinem genauen Inhalt – verrät, daß man in klassischer Zeit das Bedürfnis verspürte,

82 Dazu Pabst 2003, 39ff.

83 Plat. Men. 73a; Xen. oik. 9,15. Hausverwaltung als Leitungsfunktion: oik. 7,3/22/35ff.; geistige und moralische Anforderungen: 3,15; 7,26f. Der Frau untersteht nicht mehr nur das weibliche, sondern das gesamte Personal (7,35/37/41).

84 Xen. oik. 10,1 (der Frau, welche den neuen Part verinnerlicht hat und die oíkia als ihren Besitz ansieht, wird eine andriké diánoia bescheinigt). Zur Gefahr einer Rückprojektion moderner Wertungen treffend Schmitt-Pantel 1989 (wenngleich für das 4.Jh. mit anderem Resultat).

85 Zur Zeit Xenophons, der diesen Punkt ausführlich erläutert, bestanden wohl noch Defizite (oik. 3,10ff.; 7,7f.). Im 4.Jh. präsentieren Gerichtsreden mit großer Selbstverständlichkeit Witwen, die mit eigenem Siegel versehene Finanzaufzeichnungen hinterlassen (Demosth. 41,9/21ff.), über das Mündelvermögen ihrer Kinder detailliert Bescheid wissen und auch hier Dokumente verwenden (Lys. 32,13ff.) oder Gattinnen, die über die Angelegenheiten ihres Mannes wie über ihr eigenes Recht auf ungeschmälerten Erhalt ihrer Mitgift genau informiert sind (Demosth. 47,57). Da hier jeweils Aktionen besprochen werden, bei denen die gegnerische Partei persönlich anwesend war, ist sogar damit zu rechnen, daß die Schilderung nahe am tatsächlichen Geschehen bleibt. Vgl. auch Pomeroy 1977.

86 Besonders signifikant Demosth. 59,21ff.; vgl. auch §30 und Lys. 3,5ff. Erstmals, soweit ich sehe, beim Scheidungsersuchen von Alkibiades' Frau Hipparete (And. 4,14). Die Diskussion findet in verschiedenen Tragödien ihren Niederschlag.

bei Frauen einer bestimmten Gruppe einen direkten Bezug zur pólis zum Ausdruck zu bringen und sie als Mitglieder der Bürgerschaft anzusprechen, nicht nur als Mitglieder eines oíkos, der über einen männlichen Vertreter in die pólis integriert wird. Der Erfindung verdächtig ist daher auch weit eher das demokratische denn das oligarchische Milieu, bedenkt man etwa, daß sogar das Konzept des Bürgers dort viel deutlicher ausgeprägt,[87] das Schema von Oíkos-Repräsentanten (und repräsentierten Oíkos-Angehörigen) nicht mehr tragfähig und generell, wie oben skizziert, eine klarere Trennung von oíkos und pólis zu finden ist. Solche Überlegungen reichen sehr wohl aus, die Entstehung in einer Oligarchie auch dann unwahrscheinlich zu machen, wenn Aristoteles die Erkenntnis, Frauen seien „die Hälfte der Polis", die er signifikanterweise ausführlich erläutern zu müssen meint, mit der Reglementierung weiblichen Lebens und Spartas diesbezüglichem „Versagen" in Verbindung bringt.[88] Sie genügen allerdings nicht, um die Genese des Wortes zu erklären.

Zeitlich läßt der Vorgang sich, Zufälligkeiten der Überlieferung eingerechnet, einigermaßen eingrenzen. So scheint es im Jahr 451/50, dem des athenischen Bürgerrechtsgesetzes, noch nicht einmal denkbar gewesen zu sein, die Abstammung von „zwei Bürgern"[89] statt „zwei Einheimischen" als Qualifikation zu formulieren;[90] einen Terminus ante quem für die „Bürgerin" geben Sophokles' und Euripides' Elektra-Tragödien um 415 und 413.[91] Während die Dichtung einen bereits etablierten Sprachgebrauch widerspiegelt, nicht einen solchen erst initiiert, mag die Umgestaltung des Zugangs zum Bürgerrecht, für die Athen nur der bekannteste, nicht aber der einzige Fall ist, tatsächlich der gesuchte Auslöser sein. Als Gemeinsamkeit demokratischer Staaten zeigt sich, zumindest längerfristig,[92] dabei das Bestreben, auch die Erneuerung der Bürgerschaft über die Generationen hinweg weitmöglichst auf ein politisches Kriterium umzustellen. So betonen entsprechende Gesetze die Staatsangehörigkeit der Eltern, wohingegen der Charakter ihrer Beziehung und damit die Zugehörigkeit des Kindes zum oíkos politisch, anders als privatrechtlich, prinzipiell unerheblich ist.[93] Einigen Demokratien schreibt Aristoteles sogar Regelungen zu, die den Gedanken,

87 Vgl. Aristot. pol. 1275b5f.

88 Aristot. pol. 1269b14–23; vgl. Plat. leg. 806c.

89 Diese Form später dort, wo nicht speziell Athens Gesetz zitiert wird: Aristot. pol. 1275b22f.: ex amphotéron politón; vgl. Z.32f.: to ek polítou e ek polítidos; Plat. leg. 813c.

90 Der Text bot wohl ex amphoín astoín (Aristot. Ath.pol. 26,4; ähnlich pol. 1278a34; Ath.pol. 42,1; Sch. Aischin. 1,15; Demosth. 57,46). Bei der Erneuerung im Jahr 403 (zum Problem Walters 1983, ab 324) beließ man den alten Wortlaut. Gerichtsreden verweisen daher oft auf den Status der Mutter als asté (Belege: Welskopf 1985, 251f.). Wo asté und polítis gemeinsam benutzt werden (z. B. Demosth. 57,43; 59,107) unterstreicht ersteres die Qualität der Einheimischen, letzteres die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft.

91 1227 und 1335, jeweils als Anrede der Mitbürgerinnen durch die Titelheldin.

92 Die ursprüngliche Intention der athenischen Regelung ist hier nicht unser Gegenstand.

93 Konsens besteht in der Forschung darüber, daß eine eheliche Geburt auch in Athen nicht explizit vorgeschrie-

Vater und Mutter seien gleich wichtig, mit der vorher für den Vater gebräuchlichen Konzentration auf einen Elternteil kombinieren, sodaß sie eine Vererbung der Mitgliedschaft im Bürgerverband in weiblicher genau wie in männlicher Linie zulassen. Aufgenommen würden mithin auch jene Personen, die ihren Anspruch „Von einer Bürgerin", ek polítidos, und von einer Bürgerin alleine herleiten.[94]

Bei dem letzten Fall sollte man einen Augenblick verweilen, macht er doch für den heutigen Menschen am leichtesten nachvollziehbar, daß man den Einfluß auf die Zusammensetzung der Bürgerschaft als politische Aktivität verstanden haben könnte. Immerhin ist hier eine Frau, solange ihr eigener Bürgerstatus anerkannt ist, in der Lage, ihrem Kind, unabhängig vom Partner, einen Platz in der politischen Gemeinschaft zu verschaffen. Daß die moderne Forschung die Mutterschaft in der Regel anders rezipierte, hat am Rande mit Zweifeln an der Korrektheit von Aristoteles' Bericht, vorrangig jedoch damit zu tun, daß sie spätestens in der Praxis die Frau wieder gänzlich auf das Handeln von Männern angewiesen glaubt.[95] Näher besehen ist dieses Urteil freilich selbst für Athen zu pauschal. So war es dort fraglos schwierig, aber nicht aussichtslos, den Anspruch auf das Bürgerrecht durchzusetzen, wenn der Erzeuger sich weigerte, die Vaterschaft anzuerkennen.[96] Die Mutter blieb dann ebensowenig passiv wie jene Frauen, bei deren Kindern von dritter Seite Zweifel an der Vaterschaft eines Atheners angemeldet wurden. Als Gegenmaßnahme belegt ist vor allem ein Eid im Delphinion.[97] Was den eigenen Status der polítis betrifft, so war er zudem nicht ganz so prekär wie gelegentlich angenommen. Selbst manche Frau mit ungewöhnlichem Lebensweg konnte der Mitwelt als Tochter aus bürgerlichem Haus wohlbekannt und daher

---

ben war (anders bei den Bestimmungen zum Erbrecht: Demosth. 43,51; Isaios 6,47 und zur Aufnahme in einige Phratrien: Lambert 1993, 290; Latte, Phratrie, in: RE 20,1(1941)749f.). Ob nichteheliche Kinder zweier astoí freilich wirklich Bürgerstatus erhielten, ist weiterhin umstritten, dagegen sprechen sich neuerdings etwa wieder Strauss 1990, 105 und Hartmann 2000/2002 aus. Die meisten Argumente dafür haben Harrison 1968, 63ff.; MacDowell 1976 und Walters 1983, 317ff. vorgelegt. Zusätzlich zu den Beispielen von Boiotos (Demosth. 39/40) und Phile (Isaios 3), deren Kontrahenten ihre eheliche Geburt, nicht aber ihren Bürgerstatus bezweifeln (der Realitätsgehalt der Anschuldigung ist für unsere Frage nicht von Belang), könnte man auf Demosth. 54,26 verweisen: In diesem Verfahren nutzt ein Athener u.a. den Trick, seinen Sohn als Sproß einer pallaké auszugeben. Das aber ist bloß dann vorstellbar, wenn er damit nicht dessen Bürgerrecht in Gefahr bringt oder ein Xenía-Verfahren befürchten muß.

94 Aristot. pol. 1278a28–34; 1319b9ff.

95 Auch wenn ein Mann das Kind in die Bürgerschaft einführen muß, konnten Angehörige kein Interesse daran haben, ihren eigenen Status Zweifeln auszusetzen, indem sie den Bürgerstatus der Frau bestritten. Fehlten Familienmitglieder, trat der gewählte kýrios ein (vgl. Demosth. 46,18).

96 Ein betroffener Sohn konnte bei Volljährigkeit dagegen prozessieren (Demosth. 39,2f.; 40,9). Indizien deuten darauf hin, daß das Verfahren eine „öffentliche Klage" war, was jedem Bürger erlaubt hätte, sie für eine benachteiligte Tochter anzustrengen.

97 Demosth. 40,10f. (vgl. 40,41; 39,3f.); Isaios 12,9; sein Stellenwert: Lipsius 1905, ab 895. Auffällig ist der fest vorgeschriebene Ort (vgl. demgegenüber z. B. Lys. 32,13).

vor Verleumdung geschützt sein.[98] Eine Ehe bot in dieser wie in vieler Hinsicht nicht mehr und nicht weniger als ein erheblich größeres Maß an Sicherheit.[99]

Zum Ausklang eignet sich freilich ein anderer Punkt, in welchem die Männer des klassischen Griechenland die Frauen als politische Wesen sehen. Sie trauen ihnen nämlich in Verfassungsfragen eine eigene Meinung zu. Könnte man bei Thukydides' Bericht über die Unruhen von Korkyra (3,74,1) noch überlegen, ob die Frauen des Volkes, die zugunsten der Demokratie in die Gefechte eingreifen, für ihre Angehörigen oder das System kämpfen, mag man Platons Behauptung (rep. 557c), die „Buntheit" der Demokratie würde jene Menschen begeistern, die „wie Kinder und Frauen" sich bloß an Äußerlichkeiten orientierten, ebenso für eine besonders subtile Beleidigung der ándres demotikoí als leicht zu täuschende, oberflächliche und weichliche „Weiber" halten wie für den Versuch, die Demokratie mittels einer realen Anhängerschaft zu diffamieren, so ist bei Aristoteles eindeutig, daß er die Befürwortung der Demokratie durch die Frauen für ein unstrittiges Faktum erachtet. Frauen seien in der Demokratie „glücklich" und ihr aufgrund solch persönlicher Erfahrung „Wohlgesonnen" (pol. 1313b37; ähnlich: 1319b27ff.), wobei sie sich keineswegs nach den Männern richten. In der Einschätzung des Autors bestünde sogar eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß eine Frau sich im Konfliktfall eher zur Demokratie als zu einem demokratiefeindlichen Gatten loyal verhielte.[100] Ob diese Diagnose korrekt ist, ist sekundär. Mit Sicherheit zeigen die Zeugnisse, daß die Bürgerinnen der Demokratie mitnichten als apolitisch galten, man ihnen vielmehr in politischen Dingen eine eigenständige Position zuschrieb und mit einer recht starken Politisierung rechnete. Darüber hinaus ist es jedermann unbenommen, den Quellen einen mehr oder minder hohen Realitätsgehalt zuzuerkennen. Wenn wirklich viele Frauen Griechenlands Demokratinnen waren, so könnten wir es ihnen, denke ich, jedenfalls nachfühlen.

LITERATURVERZEICHNIS

Austin/Vidal-Naquet 1984 = M. Austin/P. Vidal-Naquet, Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland, München 1984.

Bleicken 1995 = J. Bleicken, Die athenische Demokratie, Paderborn u.a. ^{4}1995.

Brock 1994 = R. Brock, The Labour of Women in Classical Athens, in: CQ 44 (1994) 336–346.

Dreher 2001 = M. Dreher, Athen und Sparta, München 2001.

Garland 1981 = B.J. Garland, Gynaikonomoi: An Investigation of Greek Censors of Women, Ph.D. The John Hopkins University 1981.

98 Vgl. z. B. Demosth. 40,20/22; Isaios 3,10ff./37; 12,9.

99 Demosth. 30,21; Isaios 3,36; 12,7 u.a.

100 Zur Möglichkeit einer Anzeige (ménysis) Lipsius 1905, 209.

Hansen 1995 = M.H. Hansen, Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes, Berlin 1995.

Harrison 1968 = A.R.W. Harrison, The Law of Athens, Oxford 1968.

Hartmann 2000 = E. Hartmann, Heirat und Bürgerstatus in Athen, in: Th. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.) 2000, 16–31.

Hartmann 2002 = E. Hartmann, Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen, Frankfurt/New York 2002.

Hopper 1982 = R.J. Hopper, Handel und Industrie im klassischen Griechenland, München 1982.

Lambert 1993 = S.D. Lambert, The Phratries of Attica, Ann Arbor 1993.

Lehmann 1997 = G.A. Lehmann, Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen, Opladen 1997.

Lipsius 1905 = J.H. Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig 1905–1915.

MacDowell 1976 = D. MacDowell, Bastards as Athenian Citizens, in: CQ 26 (1976) 88–91.

MacDowell 1978 = D. MacDowell, The Law of Classical Athens, London 1978.

MacDowell 1989 = D. MacDowell, The Oíkos in Athenian Law, in: CQ 39 (1989) 10–21.

Pabst 2003 = A. Pabst, Die athenische Demokratie, München 2003.

Pomeroy 1977 = S. Pomeroy, Technikai kai Mousikai. The Education of Women in the Fourth Century and the Hellenistic Period, in: AJAH 2 (1977) 51–68.

Pouillaux 1954 = J. Pouillaux, L'histoire et les cultes de Thasos, Paris 1954.

Preller 1995 = S. Preller, Der oíkos in den attischen Gerichtsreden, Diss. Berlin 1995.

Schmitt-Pantel 1989 = P. Schmitt-Pantel, Die Differenz der Geschlechter, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und die griechische Stadt der Antike, in: M. Perrot (Hg.), Geschlecht und Geschichte, Frankfurt 1989, 199–223.

Schnurr-Redford 1996 = Ch. Schnurr-Redford, Frauen im klassischen Athen. Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit, Berlin 1996.

Sealey 1990 = R. Sealey, Women and Law in Classical Greece, Chapel Hill/London 1990.

Späth/Wagner-Hasel 2000 = Th. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike, Stuttgart/Weimar 2000.

Strauss 1990 = B.S. Strauss, Oikos/Polis: Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology 450–399 B.C., in: Aspects of Athenian Democracy, Classica et Mediaevalia Dissertationes 11, Copenhagen 1990, 101–127.

Vernant 1993 = J.P. Vernant (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt/New York 1993.

Wagner-Hasel 2000a = B. Wagner-Hasel, Das Diktum der Philosophen: Der Ausschluß der Frauen aus der Politik und die Sorge vor der Frauenherrschaft, in: Späth/Wagner-Hasel (Hg.) 2000, 198–217.

Wagner-Hasel 2000b = B. Wagner-Hasel, Arbeit und Kommunikation, in: Späth/Wagner-Hasel (Hg.) 2000, 311–335.

Walters 1983 = K.R. Walters, Perikles' Citizenship Law, in: ClAnt. 2 (1983) 314–336.

Wehrli 1966 = C. Wehrli, Les gynéconomes, MH 19 (1962) 33–38.

Welskopf 1985 = E.Ch. Welskopf, Belegstellenverzeichnis altgriechischer sozialer Typenbegriffe von Homer bis Aristoteles, Berlin 1985.

Brigitte Truschnegg

Genderaspekte in den Viten des Cornelius Nepos

Laut Catull (1. Jh. v. Chr.) verfasste sein Zeitgenosse Cornelius Nepos als erster Römer einen Abriss der Weltgeschichte in drei Bänden. Diese *Chronica* ist ebenso wie eine 5-bändige Sammlung von *Exempla* – mit Ausnahmen von vereinzelten Fragmenten – nicht erhalten. Nepos' Hauptinteresse galt offensichtlich der Biographie. Sein umfangreiches Sammelwerk *De viris illustribus* umfasste in Summe möglicherweise 400 Biographien über (vorwiegend) griechische und römische Könige, Feldherrn, Dichter, Dramatiker, Redner und Historiker. Nacheinander wurden diese Personengruppen behandelt, wobei jeweils auf ein griechisches Buch ein römisches folgte.[1] Erhalten geblieben ist jedoch nur der Band über die Feldherrn auswärtiger Völker sowie zwei Einzelbiographien (zu M. P. Cato und T. P. Atticus) über römische Historiographen. Die erhaltenen Biographien des Cornelius Nepos bilden die Grundlage der folgenden Überlegungen.[2]

FORSCHUNGSGESCHICHTE

Bewertung

Cornelius Nepos war bis ins 20. Jahrhundert ein verbreiteter lateinischer Schulautor.[3] In der Forschung vor allem der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde er als ein eher mittelmäßiger Schriftsteller beurteilt. Seine Lektüre wurde als künstlerisch anspruchslos und sachlich ungenau abqualifiziert.[4] An das breite Publikum adressiert, sei er auf dessen niedriges Bildungsniveau hinab gestiegen.[5]

Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde dann in Ansätzen festgestellt, dass Cornelius Nepos in seinen Erzählstrukturen durchaus künstlerische und inhaltliche Ambitionen

1 Und nicht umgekehrt wie dies irrtümlicherweise bei Kinsky 1997, 470 zu lesen ist.

2 Ausgeklammert werden hier die Cornelia-Briefe, die in der jüngeren Forschung bereits mehrfach berücksichtigt worden sind. Literatur bis 1994 vgl. Wirth 1994, 623f; Jüngere Literatur vgl. Hallett 2000, 255f.

3 Zur Verwendung von Cornelius Nepos im Schulunterricht der Gegenwart vgl. Freese-Rieck 2003, 25–27.

4 Beurteilung des Werkes vgl. Wissowa 1900, 1415–1416; Norden 1898, 204–209; Leo 1901, 193–214. Kinsky zufolge 1997, 471, gibt Nepos „handfeste" Antworten auf die Fragen der Zeit.

5 Wissowa 1900, 1416.

verfolgte.[6] In den 1970er Jahren zeugen 8 neue oder neu aufgelegte Werkausgaben bzw. Übersetzungen[7] der literarischen Hinterlassenschaft des Cornelius Nepos von einem gesteigerten Interesse an seinen Texten. Die kritischen Stimmen verstummten deswegen nicht, wie ein Statement von N. Horsfall[8] 1982 eindrucksvoll zeigt „Nepos is an intellectual pygmy whom we find associating uneasily with the literary giants of his generation". Doch mehrten sich in den folgenden Jahren Arbeiten, die den Autor und seine Arbeitsweise unter anderen Gesichtspunkten untersuchten und positiver beurteilten.[9] Vor allem das Werk von J. Geiger über Cornelius Nepos aus dem Jahre 1985 setzte den Autor in ein völlig neues Licht. Geiger gelang es nachzuweisen, dass Nepos mit seinen Werken neue literarische Modelle in Rom einführte.[10] Seither ist eine Reihe von Arbeiten erschienen, welche den Autor in einen größeren literarischen Zusammenhang stellen und in der Bewertung von Nepos neue Maßstäbe setzen.[11]

Forschungsschwerpunkte

Bisher wurden in der Forschung vor allem die literarische Gestaltung durch den Autor und die sprachlichen Besonderheiten[12] ins Blickfeld gerückt, sowie die verwendeten Strukturprinzipien einerseits einer nach chronologischen und andererseits einer nach thematischen Rubriken aufgebauten Biographie untersucht.[13] Außerdem wurde seit Geiger verstärkt die Frage diskutiert, ob Nepos als Initiator einer lateinischen politischen Biographie gelten bzw. wie sein Anteil allgemein an der Entwicklung der lateinischen Biographie beurteilt werden kann.[14]

---

6 Steidle 1951, 145f und 175; Loehning 1978, 12ff., Krafft/Olef-Krafft 1993, 426ff., 436; Wirth 1994, 1–49, v. a. 12ff.

7 Cornelius Nepos, Oeuvres, Texte établi et trad. par A.-M. Guillemin, Paris 1970; Cornelius Nepos, Vitae, hrsg. von E. O. Winstedt, Oxford 1971; Cornelius Nepos, Lives of famous men (de viris illustribus), translated with an introduction of G. L. Schmeling, Lawrence, Kann. 1971; Cornelius Nepos, Liber de excellentibus ducibus exterarum gentum, eingeleitet und kommentiert von A. Ottolini, Milano 1972; Cornelius Nepos, Las vidas, Construcción directa y versión literal, hrsg. von L. Segalá y Estalella, Barcelona 1973; Cornelius Nepos, Atticus, hrsg. von R. Feger, Stuttgart 1976; Cornelius Nepos, Vitae cum fragmentis, hrsg. von P. K. Marshall, Leipzig 1977; Cornelius Nepos, Opere, a cura di A. Leopoldo, Torino 1977.

8 Vor allem Horsfall 1982.

9 Loehning 1978, 7–17; Holzberg 1989, 14–27; Dionisotti 1988, 35–49.

10 Geiger 1985.

11 Moles 1993, 76–80; Wirth 1994, v. a. 12–43; Titchener 2003, v. a. 90ff; Mutschler 2000 und 2003 sowie Anselm 2004.

12 Wirth 1994, 15, 20–23.

13 Schönberger 1970, 153–163; Fleischer 1956, 191–208; Wirth 1994, 13ff. Auf eine formale und inhaltliche Verknüpfung der Viten und eine entsprechende Leserlenkung verweist Manuwald, Manuwald 2003, 441–455.

14 Trotz seiner grundsätzlich positiven Sicht auf Nepos Werk geht Steidle von einer Sammlung politischer Biographien vor Nepos aus, Steidle 1951, 141. Vor allem Geiger sieht in Cornelius Nepos den Erfinder der politischen Biographie, Geiger 1985, 66–115. Gegen den Trend verweist Holzberg 1995 auf die spezielle und kunstvolle Struktur eines Enkomion der Atticus-Vita, 1995, 32ff. Ausführlich und mit Zusammenfassung der Forschungs-

Auf die besondere Rolle der *praefatio* zum Buch über die herausragenden fremdländischen Feldherrn wurde vor allem von F.-H. Mutschler 2000 hingewiesen und der sog. „moralische Relativismus“ des Cornelius Nepos genauer untersucht.

Sowohl die *praefatio* als auch dieser Aspekt sind für die vorliegende Fragestellung von besonderer Bedeutung. In der *praefatio* macht Cornelius Nepos seine offensichtlich römisch gedachte Leserschaft darauf aufmerksam, dass einer Beschreibung und Beurteilung von nichtrömischen Personen die in der jeweiligen Kultur geltenden Regeln und Normen zugrunde gelegt werden müssen. Anhand von 8 Beispielen bereitet er seinen Leserkreis darauf vor, was ihn in dieser Hinsicht erwarten wird. Diese Vorstellungen werden in der Forschung durchaus in einem zeithistorischen Kontext, wenn auch unter verschiedenen Aspekten gesehen.[15]

Genderaspekte als solche wurden bislang in den erhaltenen Texten des Cornelius Nepos nicht umfassender untersucht.[16] Zwar analysierte die Forschung durchaus die einzelnen männlichen Viten und ortete auch typische und untypische Verhaltensweisen, gesellschaftliche Normen und Verstöße gegen dieselben sowie Bezüge zum zeithistorischen Kontext, doch wurden die Beobachtungen selten im Rahmen einer genderspezifischen Fragestellung gemacht oder in einen solchen Zusammenhang gestellt. Häufig wurden männerspezifische gesellschaftliche Normen nicht als geschlechtsspezifische erkannt oder zumindest nicht als solche benannt, sondern allgemein als gesellschaftliche Regeln wahrgenommen und somit ein mangelndes Bewusstsein gegenüber Genderaspekten zum Ausdruck gebracht.

Die Frage nach kulturell festgelegtem geschlechtsspezifischem Verhalten bzw. Verhaltensnormen im hinterlassenen Werk des Nepos verlangt somit einerseits eine Sichtung der im Rahmen der bisherigen Forschung gemachten Beobachtungen zu den männlichen Viten, andererseits die Sichtung und Beurteilung weiblicher Präsenz in den erhaltenen Texten. Dies soll im Folgenden versucht werden.

---

situation setzt sich Tuplin mit Nepos als Erfinder der politischen Biographie auseinander. Er untersucht vor allem die literarische Tradition vor Nepos auf mögliche Vorbereiter – ohne konkret auf solche zu stoßen, vgl. Tuplin 2000, 124–161. Wirth betont mehrfach, dass Nepos dieses literarische Genus in Rom einführte, vgl. Wirth 1994, 12, 31, 36. Keine direkte Vorreiterrolle kann Bowersock 1998, 193–194 erkennen. Sonnabend 2002, 110, führt die Einbindung privater Elemente in die lateinische Biographie auf Nepos zurück.

15 Einerseits wird auf die von Cicero propagierte kulturelle Gleichrangigkeit von Griechen und Römern verwiesen, Kinsky 1997, 470, ebenso Sonnabend 2002, 110. Andererseits wird diese Sichtweise zeitlich versetzt im Sinne eines „Vorspiels“ einer griechisch-römischen Kultureinheit der augusteischen Zeit gesehen, Eigler 2000, 839. Krafft/Olef-Krafft 1993, 422 hingegen verweisen vor allem auf die bereits in den *Chronica* vom Autor vorgenommene Gleichstellung der Kulturkreise. Auch nach Wirth spiegelt sich im Gesamtwerk ein erweiterter Geschichtskreis des Verfassers wider, Wirth 1994, 30.

16 „Gender“ beschreibt hier die sozialen und kulturellen Bedeutungen, die der sexuellen Differenz in einer Gesellschaft zugeordnet werden, immer unter der Berücksichtigung, dass diese Bedeutungen Veränderungen unterworfen sein können, sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch in einem zeitlichen Verlauf. Vgl. Späth 1994, 13ff.; zur Problematik der Begriffe Geschlecht (sex) und Geschlechtsidentität (gender) vgl. Scott 2001, 33–43.

J. P. Hallett hat sich 2002 erstmals gender-orientiert mit dem Werk des Cornelius Nepos befasst und ihn in Bezug zur Augusteischen Dichtung gesetzt.[17] Sie verweist auf auffallende Ähnlichkeiten bei der Darstellung weiblichen und männlichen Verhaltens in den Viten des Nepos mit jener fiktionaler Figuren und literarischer Personen in der Augusteischen Dichtung. Das „counter-cultural behaviour" wie es sich bei Nepos in der *praefatio* zeigt, lässt sich auch in den Texten von Catull, Tibull, Vergil, Properz und Ovid nachweisen.[18] Das von B. McManus in Bezug auf Vergil beobachtete „transgendered behaviour" bzw. die „sex-role crossovers" können von Hallett auch schon in den Viten des Nepos nachgewiesen werden.[19] Im Folgenden wird auf die einzelnen Beispiele näher eingegangen werden. Das Ziel von Hallett ist es nachzuweisen, dass Cornelius Nepos einen entscheidenden und bisher unterschätzten Einfluss auf die Augusteische Dichtung und damit auch auf die Darstellung von männlichem und weiblichem Verhalten in diesem Genos hatte.[20] Wenn auch eine direkte Abhängigkeit der Augusteischen Dichtung nach den Ausführungen Halletts möglich, aber nicht zwingend erscheint, so konnte sie überzeugen, dass Nepos fest im zeithistorischen Kontext verankert war und seine Texte starke Gegenwartsbezüge aufweisen. Das ist eine Annahme, die in der jüngeren Forschung mehrfach vertreten wird, wo gerade in den sog. „Schwächen" des Nepos (kein aufbauender Plan, Verbindung mit Trivialphilosophie) der stärkste Gegenwartsbezug und somit die stärkste historische Komponente gesehen wird.[21] Durch die genderorientierten Ausführungen von Hallet werden diese Überlegungen weiter untermauert und führen somit wieder an den Anfangspunkt der Forschungsgeschichte zur Beurteilung des Autors in der modernen Rezeption zurück.

PRAEFATIO

Aus der Perspektive der Geschlechter beziehen sich von den acht genannten Beispielen in der *praefatio*, die dem Leser anderes kulturelles Verhalten vor Augen führen sollen, fünf auf männliches, drei auf weibliches Verhalten in der griechischen Gesellschaft.

---

17 Hallett 2002, 254–266.

18 Hallett 2002, 255.

19 Hallett 2002, v. a. 255–257. Definition: "transgendered moments, traits or behaviour" nach McManus (Hallett, 255): „Transgendered moments, traits or behaviors come to be considered appropriate for both men and women, but are still affected by gender expectations and gender power differentials. In other words, these moments [, traits] or behaviours are interpreted and evaluated differently when performed by different sexes." Definition: "sex-role crossover" nach McManus (Hallett, 255): "… when a member of one sex is perceived as inappropriately taking over a role considered to belong to the opposite sex and hence seeking to become that sex."

20 Hallett 2002, 266.

21 Wirth 1994, 29.

Die auf Männer bezogenen Beispiele thematisieren mögliche „Problembereiche“: die Geschwisterehe,[22] die Ausbildung als Tänzer und Musikant,[23] das Leben als Olympionike oder Schauspieler[24] sowie homosexuelle Kontakte.[25] Nach Nepos könnten die genannten Tätigkeiten bzw. das erwähnte Verhalten bei griechischen Männern vom römischen Lesepublikum als unehrenhaft oder gar unmännlich angesehen werden.

Die auf Frauen bezogenen Beispiele erwähnen den Ausschluss vornehmer griechischer Frauen vom Symposion sowie ihre begrenzten Aufenthaltsmöglichkeiten im Haus.[26] Außerdem wird darauf verwiesen, dass es für eine vornehme, spartanische Witwe nicht unehrenhaft sei, für Geld einem Mahl als Unterhalterin beizuwohnen.[27]

Eine solche Einleitung ließe für die folgenden Ausführungen zwei Dinge erwarten:

Zum einen mehrere Beispiele, welche die postulierte Andersartigkeit kultureller Normen vor allem bei den Griechen im Vergleich zu den gewohnten römischen Verhältnissen untermauern. Dass sich solche nur in sehr geringer Anzahl finden, wurde in der Forschung bereits festgestellt und auf die große Übereinstimmung der Beschreibung der griechischen Feldherren mit dem römischen Wertekanon und römischen Beurteilungskriterien wurde zu Recht bereits verwiesen.[28]

Zum anderen ließe diese Ankündigung, welche männliche wie weibliche Lebenssituationen (Verhältnis 5 : 3) anspricht, eine annähernd ähnliche Umsetzung in den folgenden Biographien erwarten. Doch eine Bestandsaufnahme führt zu dem Ergebnis, dass die *praefatio* prozentuell das Maximum an weiblicher Präsenz in den Viten darstellt. Die Anzahl jener Passagen (32), in denen Frauen Erwähnung finden oder als aktiv Handelnde beschrieben werden, halten dem in der *praefatio* angedeuteten Verhältnis in keiner Weise stand.

Die inhaltliche Einschränkung auf männliche Biographien (v. a. Feldherrnbiographien) ist dafür kein ausreichender Grund. Es finden sich in der lateinischen Literatur genügend Beispiele, in denen der Erwähnung von Frauen eine wesentliche Rolle für die Charakterisierung von Männern zukommt. Die Darstellung von weiblichem Verhalten dient dabei einerseits als Folie, von der sich „männliche“ Eigenschaften/Verhaltensweisen positiv abheben können, andererseits dienen den Frauen zugeschriebene Verhaltensweisen oder Charaktereigenschaften der Diffamierung von Männern. Außerdem kann das korrekte Verhalten

22 Nep.praef.1,4.
23 Nep. praef. 1, 1.
24 Nep. praef. 1, 5.
25 Nep. praef. 1, 4.
26 Nep. praef. 1, 6–7.
27 Nep. praef. 1,4.
28 Mutschler 2000, 392ff; ausführlich auf Ähnlichkeiten und Abweichungen mit dem Wertekanon in den Werken des römischen Zeitgenossen Sallust verweist Mutschler 2003, 259–285.

von Männern gegenüber Frauen wichtiges Element einer positiven männlichen Charakterisierung sein. Solche Mechanismen lassen sich auch in Ansätzen in den Viten des Nepos feststellen, jedoch in einem geringen Ausmaß.[29]

Das bereits angesprochene Faktum, dass die Beispiele der *praefatio* in den Viten nur sehr begrenzt zur Ausführung gelangen, betrifft im Übrigen sowohl männliches als auch weibliches Verhalten.

Betrachtet man die *praefatio* als ein eigenständiges Textelement – ohne seine gewünschte Wirkung auf die Leserschaft deswegen einzuschränken – dann könnte dem postulierten moralischen Relativismus des Nepos für die *praefatio* ein weiterer, interessanter Aspekt abgewonnen werden. Dass es bei den Beispielen vor allem darum geht, die Andersartigkeit nichtrömischer Verhaltensweise zu demonstrieren, mag dabei nicht zu verwundern. Zwei Beispiele unterscheiden sich jedoch von den anderen durch einen wesentlichen Aspekt: Sie demonstrieren dem Lesepublikum nicht nur „unrömisches" Verhalten, sondern definieren gleichzeitig die römischen Verhaltensnormen für andere als unpassend. Diese zwei Passagen betreffen weibliche Aspekte, nämlich den eingeschränktenBewegungsfreiraum von griechischen Frauen bzw. die Rollenerwartung an griechische Frauen (pref. 1,6–7).

Die in der *praefatio* besprochenen Beispiele deuten an, dass es explizit kein männliches römisches Verhalten gibt, das für einen Nichtgriechen nicht akzeptabel/passend wäre. Römisches männliches Verhalten hätte somit den Anspruch allgemeiner Gültigkeit, ein Anspruch, welcher weiblichem römischem Verhalten jedoch fehlt.

Im Folgenden sollen unter Berücksichtigung der bisherigen Forschungsergebnisse kurz die maßgeblichen Elemente der Darstellung männlichen Verhaltens in den erhaltenen Biographien des Cornelius Nepos und die damit verbundenen Fragestellungen umrissen werden. In einem zweiten Schritt wird die Darstellung weiblichen Verhaltens in den Viten erstmals skizziert. Eine Unterscheidung von *aktivem* weiblichem Handeln und passiver weiblicher Präsenz kann interessante Einblicke in den weiblichen Handlungsspielraum bzw. die weibliche Handlungsebene gewähren. Unter Berücksichtigung des Gesamtkontextes stellt sich nachfolgend die Frage der Funktion weiblicher Aktivität im argumentativen Textzusammenhang der männlichen Vita. Abschließend soll auch den Fragen nach Übereinstimmungen und Differenzen mit dem römischen Wertesystem sowie dem Gegenwartsbezug einzelner Passagen für die Darstellung des weiblichen Geschlechts nachgegangen werden.

---

29 Truschnegg 2002, 360–397.

DIE DARSTELLUNG UND BEURTEILUNG VON MÄNNERN UND MÄNNLICHEM VERHALTEN

Eine Detailanalyse der gesamten Darstellung und Beurteilung männlicher Verhaltensweisen in den Viten des Cornelius Nepos steht meines Wissens noch aus und würde auch den hier vorgegebenen Rahmen sprengen.[30]

Die bisherigen Untersuchungen orientieren sich an den Fragestellungen nach der Beschreibung und Beurteilung nichtrömischen männlichen Verhaltens und männlicher Charaktere, ihrer Übereinstimmung bzw. Differenz zu römischen männlichen Protagonisten und ihrem Zeitbezug. Die Forschungsergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Es wurde in der jüngeren Forschung, vor allem von F.-H. Mutschler, bereits auf die Übereinstimmung der Tugenden und Vorzüge der beschriebenen griechischen Feldherrn mit dem römischen Wertesystem hingewiesen. Die männlichen Protagonisten zeichnen sich in diesem Sinne durch *pietas, abstinentia, prudentia, virtus militu* oder *iustitia* aus.[31]

Darüber hinaus konnte J. P. Hallett überzeugend festhalten, dass in den Viten vor allem die Wertschätzung von künstlerischer Erziehung und Bildung besonders hervorgehoben wird und dies in Verbindung mit der Lebensweise und dem Selbstverständnis damaliger Autoren und Dichter zu sehen ist. In den männlichen Viten spiegeln sich dementsprechend auch Lebensphilosophie und Wertesystem zeitgenössischer Schriftsteller, die auf diese Weise „historisch verankert" werden.

Die in der *praefatio* angekündigten Kulturunterschiede lassen sich lediglich im privaten Bereich der beschriebenen Männer und auch dort nur in sehr geringem Ausmaß festmachen.

Die Unregelmäßigkeiten im Aufbau der einzelnen männlichen Viten werden unter anderem darauf zurückgeführt, dass Nepos bemüht war, auch Informationen abseits von militärischen und politischen Erfolgen zu bieten, welche den Charakter der Personen unterstreichen und die verschiedenen Lebensumstände berücksichtigen.[32]

In Anlehnung an diese Fragestellungen soll nun die Darstellung und Beurteilung von Frauen und weiblichem Verhalten bei Cornelius Nepos nachstehend betrachtet werden.

30 Über die „Standardtugenden" hinaus bieten die Viten Informationen zu männlichem Rollenverhalten und den damit verbundenen Problemen. So gewährt zum Beispiel die nachdrückliche Verzweiflung des Dion über den Selbstmord seines Sohnes einen Einblick in die männliche Gefühlswelt, der jedoch nicht eigens thematisiert wird (Dion. 4,3).

31 Vgl. Mutschler 2000, 391–406.

32 Vgl. Kommentar von Wirth 1994, 13–17.

DARSTELLUNG UND BEURTEILUNG VON FRAUEN UND WEIBLICHEM VERHALTEN

1. Aktiv handelnde Frauen

Entsprechend dem Textcharakter männlicher Viten sind Frauen nicht Gegenstand der Erzählung, sie werden jedoch nicht selten als aktiv handelnde Personen beschrieben. Die erwähnten Frauen sind alle (mit einer Ausnahme) über ihre Beziehung zu den männlichen Protagonisten definiert: als deren *Mutter*, *Gattin* oder *Lebensgefährtin*.

In zwei Fällen ahnden die MÜTTER das Fehlverhalten ihrer Söhne durch ein nachdrückliches ihnen zur Verfügung stehendes Mittel: den unwiederbringlichen Verlust der Mutterliebe. Auch wenn der Entzug von Mutterliebe vordergründig als untypisch für Frauen gelten mag, sind die dahinter stehenden Motive durchaus auch für Frauen belegt: das Wohl des Vaterlandes und der Stellenwert des Familienwohls.

Als die Mutter des Pausanias vom geplanten Verrat ihres Sohnes an seiner Heimatstadt erfährt, leistet sie nach Nepos aktiv Beihilfe zu seiner Ermordung und entscheidet somit auch über das Schicksal ihres erwachsenen Kindes. Nachdem Pausanias sich in den Tempel der Athena geflüchtet hat, werden die Eingänge des Tempels zugemauert und Pausanias zum Hungertod gezwungen.[33] Seine hoch betagte Mutter soll als eine der Ersten einen Stein zur Einmauerung ihres Sohnes getragen haben (Paus. 5,2). Die Mutter des Timoleon entzieht diesem ihre Mutterliebe, als er seinen Bruder, den Tyrannen, töten lässt. Sie stellt das Familienwohl über die Freiheit des einzelnen Bürgers, beschimpft ihren Sohn und verweigert ihm den Zutritt in ihr Haus (Tim. 1,4–5).

Im Sinne der Mutterliebe handelt hingegen die Mutter des Datamenes, die ihren Sohn erfolgreich vor den Mordplänen ihres Neffen Thuys, dem König der Paphlagonier, warnen kann (Dat. 2,4).

Mehrfach handeln EHEFRAUEN aktiv und immer zum Wohle ihrer Ehemänner, wenn auch mit unterschiedlich großem Erfolg.

In der Vita des Kimon berichtet Nepos, dass seine Halbschwester und Gattin Elpenike freiwillig in eine Ehe mit Kallias eingewilligt habe, wofür dieser im Gegenzug den Freikauf des Kimon aus dem Gefängnis garantierte (Kim. 1,2–4). Der Inhaftierte verbüßte die Reststrafe[34] seines Vaters und verfügte nicht über die notwendigen Mittel für einen Freikauf. Er selbst hatte den von Kallias vorgeschlagenen Handel abgelehnt. Elpenike handelt nach Nepos aktiv und eigenständig, ihre Motive sind ihm zufolge die Hochachtung (nicht Liebe)

33 Da eine Tötung innerhalb des Heiligtums nicht gestattet ist, berichtet die Überlieferung, dass Pausanias kurz vor seinem Ableben aus dem Heiligtum entfernt wurde. Krafft/Olef-Krafft 1993, 325.

34 Es handelt sich dabei um keine Strafe, sondern um die Sicherstellung der Strafsumme vgl. Wirth 1994, 469.

für den Vater und den Bruder, sie beugt sich sozusagen vor dem männlichen Potenzial der Familie.[35]

Als Alkibiades aus seinem in Brand gesteckten Haus flieht, wird er von den Geschossen der Barbaren ermordet, sein Haupt abgeschlagen und an Pharnabazos gesandt. Seine Lebensgefährtin *(... mulier, quae cum eo vivere consuerat ...)* ergreift in dieser schwierigen Situation die Initiative. Sie bedeckt den Leib des Getöteten mit ihren Gewändern und übergibt ihn den Flammen seines brennenden Hauses (Alk. 10,6). Sie sorgt für eine – unter den gegebenen Umständen – ordnungsgemäße Bestattung.[36]

Mit Nachdruck, wenn auch ohne Erfolg, versuchen Arete (Gattin) und Aristomache (Schwester) Dion von Syrakus vor einer Verschwörung zu warnen, doch dieser schenkt ihnen keinen Glauben (Dion. 8,4–5). So werden sie selbst aktiv und ringen dem verdächtigen Kallikrates[37] im Heiligtum der Persephone einen Schwur ab, nichts gegen Dion zu unternehmen. Der Schwur mit den Frauen ist für Kallikrates jedoch nicht bindend und Dion fällt dem Mordanschlag zum Opfer.

Auf weibliche Aktivität wird indirekt auch in der *praefatio* verwiesen, wenn Nepos berichtet, dass auch vornehme, spartanische Witwen bereit seien, für Geld bei einem Mahl als Unterhalterinnen zu fungieren (praef. 1,4). Dabei wird das weibliche Handeln durch die Tatsache der Entlohnung unterstrichen.[38]

Eine Sonderstellung nehmen in diesem Zusammenhang einmal die Erwähnung Olympias sowie die Nennungen der Pythia ein. Per definitionem wird Olympias zwar als Mutter Alexanders eingeführt, sie handelt jedoch in anderer Angelegenheit (nicht indirektem Bezug zu Alexander) aktiv und eigenmächtig. Vor ihrer Rückkehr nach Makedonien ersucht sie Eumenes um Rat, wie sie sich dort verhalten solle. Seinen Ratschlag, Milde walten zu lassen, ignoriert sie jedoch und rächt sich grausam (Eum. 6,1).

Die Seherin Pythia gibt in zwei Angelegenheiten einmal verschlüsselt,[39] einmal konkret den Ratsuchenden Auskunft.[40] Doch wird in beiden Fällen betont, dass sie als Seherin/

35 Andere Quellen (Plut. Kimon 4) belegen, dass Elpenike sich auch später noch für ihren Bruder eingesetzt hat, in dem sie bei Perikles für seine Rückkehr aus der Verbannung vorspricht, vgl. Just 1980, 109.

36 Ausführlicher zum Bemühen der Lebensgefährtin Timandra, Alkibiades eine ordentliche Bestattung zukommen zu lassen, äußert sich Plutarch (Plut. Alk. 39,2f). Die Tatsache, dass Alkibiades im Tode von weiblichen Kleidern bedeckt war, wird bei Valerius Maximus eindeutig negativ bewertet. Vgl. auch Diod. 14,11,1ff.

37 Nach anderen Quellen (Plut.Dion 54,1; Diod.16,31,7f) nicht Kallikrates, sondern Kallipos.

38 Der Versuch, die Teilnahme von Frauen bei Gelagen mit griechischen ethnographischen Vorstellungen in Verbindung zu bringen, führt zu keinen befriedigenden Ergebnissen, vgl. Wirth 1994, 450.

39 Die Seherin des Apollon nennt Miltiades als Leiter des Unternehmens Kolonie Chersones und der zu erwartenden Kämpfe gegen die Thraker (Milt. 1,3).

40 Pythia antwortet auf die Bedrohung Athens durch Xerxes, sie sollen sich hinter hölzernen Mauern verteidigen. (Them. 2, 6–7).

Medium des Apollon fungiert, was den Charakter ihrer „Aktivität" dementsprechend einschränkt.[41]

2. *Frauen: Passiv in der Erzählung – Aktiv in der Wirkung*

Der größere Anteil der Frauen in den Viten des Nepos wird als passives Element im Erzählverlauf erwähnt. Das Umfeld, in dem sie beschrieben werden, gleicht jedoch jenem der aktiv handelnden Frauen: *Verheiratung, Ehe, Mutterschaft.*[42] Unabhängig von Aktivität oder Passivität weiblicher Agitation sind diese als zentrale Lebensbereiche von Frauen – als frauenspezifische Bereiche – wahrgenommen worden.

Vor allem im Zusammenhang mit der VERHEIRATUNG werden die passive Rolle und der Objektcharakter der Frauen qualitativ wie auch quantitativ augenscheinlich. Die passive Rolle der Frau bei ihrer Verheiratung dominiert quantitativ alle anderen Aspekte und Bereiche. In mehreren Viten wird die Praxis, dass Väter, Freunde der Familie oder der Staat für die Verheiratung von Töchtern und Frauen verantwortlich sind, deutlich: Wenn die Tochter eines Freundes im heiratsfähigen Alter war, jedoch mangels Mitgift nicht verheiratet werden konnte, so hielt Epaminondas einen Freundesrat (*amicorum consilium*) ab und setzte entsprechend den Möglichkeiten jedes Einzelnen den zu leistenden Betrag fest (Ep. 3,5). Die Töchter des Aristeides werden auf Staatskosten und mit der Mitgift aus der Bundeskasse verheiratet (Arist. 3,2).

In einzelnen Fällen werden die konkreten Gründe für die Verheiratung angeführt bzw. lassen sich solche erschließen. Ihre Zweckmäßigkeit unterstreicht den Objektcharakter der betroffenen Frauen. So wird Elpenike von ihrem Halbbruder aus Traditionsgründen (praef. 1, 4) geheiratet.[43] Die Tochter des Perserkönigs Xerxes wird von Pausanias aus machtpolitischen Gründen zur Frau gewünscht (Paus. 2,3) und Demetrios gibt seine Tochter Seleukos zur Frau, um die Verbindung zwischen den Männern zu festigen und zu sichern, auch wenn das im geschilderten Beispiel fehlschlägt (Könige 3,3).[44] Ebenfalls verbindenden Charakter hat die Heiratspolitik von Aristomache und dem älteren Dionysios ihre Töchter betreffend.

---

41 Milt. 1,2: „...*qui consulerent Apollinem*, ...". Them. 2, 6: „... miserunt Delphos consultum, ..."

42 Nicht in diese Lebensbereiche reiht sich lediglich die Erwähnung von Prostituierten in der Vita des Dion. Diese werden als Objekte/Mittel eingesetzt, um den noch sehr jungen Sohn des Dions zu Laster und Verwerflichkeit zu erziehen (Dion.4,3).

43 Womit Cornelius Nepos selbst Kimons aktiven Part zugunsten der Tradition einschränkt. Vgl. dazu Wirth 1994, 469, dem neben der Anspielung auf thrakische Gewohnheiten auch möglich erscheint, dass Elpenike im Hause ihres Bruders gelebt hatte und dies zu frivolen Ausmalungen geführt habe. Es werden außerdem auch Beziehungen zu anderen Männern nachgesagt, Krafft/Olef-Krafft 1993, 326, Anm. 2.

44 Demetrios wird letztendlich von seinem Schwiegersohn gefangen genommen.

Arete wird die Frau des Dion und Sophrosyne die des Dionysios des Jüngeren (Dion. 1, 1–2). Einen ungewöhnlichen, aber deswegen nicht weniger zweckmäßigen, Aspekt beleuchtet die Verheiratung der Tochter des Hamilkar. Sie wird mit dem Geliebten ihres Vaters verheiratet, um deren gemeinsamen Umgang in die „Legalität" überzuführen und auch für Zukunft zu gewährleisten (Ham. 3,2).

In diesen Zusammenhang reiht sich das Schicksal der Frau des Dion (Arete), ihre Verheiratung wird gezielt eingesetzt zur Demütigung eines politischen Gegners. Als sich die Beziehung zwischen ihrem Gatten Dion und Dionysios II. drastisch verschlechtert, wird sie während der Abwesenheit ihres Mannes von Dionysios mit einem Anderen verheiratet (Dion. 4,3). Nach erfolgreicher Beendigung des Konflikts holt ihr erster Gatte sie wieder zurück (Dion. 6,2).

In der Atticus-Vita finden sich ebenfalls mehrere Beispiele männlicher Heiratsvermittlung und weiblicher Passivität (Att. 5,3; Att. 12,1; Att. 19,4).[45]

Jene Passagen, in denen Frauen in ihrer Funktion als EHEFRAUEN Erwähnung finden (Könige 2,3), lassen durchaus gesellschaftliche Ansprüche derselben erkennen, sind aber häufig in ein unerfreuliches Umfeld eingebunden. Ehefrauen nehmen die Gebeine ihrer vom Feind getöteten Ehemänner entgegen wie die Gattin des Krateros (Eum. 4,4) oder jene des Eumenes (Eum. 13,4). Daneben tauchen sie im Erzählstrang als Opfer der Machenschaften ihrer Ehemänner auf. Als der von Thuys, Herrscher von Paphlagonien, geplante Abfall vom Großkönig misslingt, werden mit ihm gemeinsam seine Gattin und seine Kinder von Datamenes gefangen genommen (Dat. 2,3–5). Eurydike, die Gattin des Makedonenkönigs Amyntas III, habe – Nepos zufolge – nach dem Tod ihres Mannes mit ihren Söhnen (Perdikkas und Philipp) Zuflucht bei Iphikrates (Iph. 3,2) gesucht und gefunden. Fulvia, die Frau des Antonius, wird von Nepos als eine von den politischen Gegnern ihres Mannes verfolgte Ehefrau und Mutter beschrieben, die ihre Enteignung und den Tod ihrer Kinder wünschen (Att. 9,3–4).[46]

Die Ehefrau des Artaxerxes hingegen wird Opfer ihrer Schwiegermutter, welche den Tod ihrer Schwiegertochter veranlasst (Könige 1,4). In der Opferrolle, wenn auch nicht als Ehefrau, findet sich auch die Tochter des Molosserkönigs. Sie wird von Themistokles entführt und als Druckmittel für seine gewünschte Obhut eingesetzt (Them. 8, 3–4).[47]

---

45 Die Hinweise über die erfolgreichen Heiratsvermittlungen werden von Holzberg als wichtige Strukturelemente in der Darstellung des Atticus als *bonus civis* betrachtet, vgl. Holzberg 1995, 38.

46 Die Diskrepanz zum allgemeinen Bild der Fulvia in der literarischen Überlieferung als einer äußerst selbstständigen, politisch einflussreichen und daher negativ beurteilten Frau ist auffallend. Sie erklärt sich aber wohl befriedigend aus der Funktion, die diese Stelle in der Atticus-Vita übernimmt, vgl. Kapitel 3.

47 Anklang an den Telephosmythos, vgl. Wirth 1994, 461.

Manche Frauen finden vor allem als MÜTTER bekannter Männer in die Erzählung Eingang. Die Tochter des Thrakerkönigs Kotys ist als Mutter von Menestheus, Sohn von Iphikrates (Iph. 3,4), und Skythissa als Mutter des Datamenes, Sohn des Kamisares (Dat. 1,1), genannt.

Die Darstellung von Frauen und weiblichem Verhalten in den Viten des Cornelius Nepos präsentiert Frauen in allen bisher genannten Lebenssituationen als Objekte der Erzählung, deren aktive Handlungsspielräume klar begrenzt sind.

Keine der beschriebenen Frauen in den Viten wird zum Beispiel mit den – nach Hallett 2002 – von Cornelius Nepos hoch geschätzten Werten einer kulturellen oder künstlerischen Erziehung in Verbindung gebracht.

3. Funktion weiblicher Präsenz im narrativen Textzusammenhang

Die Erwähnung von Frauen in den männlichen Viten des Cornelius Nepos erfüllt bis auf wenige Ausnahmen[48] eine klar erkennbare Funktion im narrativen Textzusammenhang. Überwiegend steht sie dabei im Dienste einer positiven Charakterisierung der beschriebenen männlichen Personen. Die Aktivität oder Passivität der genannten Frauen übt offensichtlich keinen Einfluss auf ihre Textfunktion aus.

FRAUEN UNTERSTREICHEN POSITIVE CHARAKTEREIGENSCHAFTEN UND FÄHIGKEITEN wie Uneigennützigkeit, Verlässlichkeit, Beschützerfunktion, Ratgeberqualität oder eheliche Treue. Die Tatsache, dass Aristeides nicht für die Mitgift seiner Töchter aufkommen kann, betont in erster Linie seine Uneigennützigkeit (Arist. 3,2) wie auch Epaminondas die Treue seiner Freunde nur einfordert, wenn es um den Nutzen anderer geht, was mit dem Beispiel der Mitgiftbeschaffung veranschaulicht wird (Ep. 3,5). Die Zuflucht suchende Eurydike illustriert dagegen prominent die Verlässlichkeit des beschriebenen Iphikrates (Iph. 3,2). Die Erwähnung Olympias (Eum. 6,1) dient vorwiegend dem Zweck, die Ratgeberqualitäten des Eumenes hervorzuheben. Dabei spielt die Tatsache, wer bei ihm Rat sucht, wohl eine ebenso wichtige Rolle wie die inhaltliche Qualität seiner Ratschläge. Vor dem Hintergrund der Proskriptionen in Rom mögen die Ratschläge des Eumenes zu Mäßigung und Milde dem römischen Publikum besonders klug erschienen sein. Die Darstellung der Fulvia, der Frau des Antonius (Att. 9,3–4), dient einzig dem Zweck, die Toleranz und Hilfsbereitschaft des Atticus auch gegenüber den Angehörigen der politischen Gegner seiner Freunde zu demonstrieren. Dabei wird der Eindruck noch verstärkt durch die Beschreibung der Fulvia als eine für Unterstützung dankbare Frau, die sich bei jedem Gang vor Gericht seiner Begleitung versichert. In Anbetracht der ihr zugeschriebenen Machtbe-

48 Verheiratung von Arete und Sophrosyne, Töchter des Dionysios I und der Aristomache (Dion 1,1–2).

sessenheit, Einflussnahme und Durchsetzungskraft, werden die charakterlichen Qualitäten des Atticus weiter erhöht.

Als Dion seine Frau, die zu seiner Demütigung an einen anderen Mann verheiratet worden war (Dion 4,3), nach seinem Sieg zurückholt, beweist er unter anderem seine eheliche Treue (Dion 6,2). Sogar das traurige Schicksal der Gattin des Artaxerxes, die ihrer Schwiegermutter zum Opfer gefallen war, demonstriert die außerordentliche Gerechtigkeit des Artaxerxes, der die Mutterliebe letztlich über die Gattenliebe stellt (Könige 1,4).

Frauen dienen der Tarnung männlicher Makel: Besonders augenfällig wird dies bei der Schilderung der Eheverhältnisse des Kimon. Die gesamte Erzählpassage ist auf Kimon konzentriert. Die Tatsache, dass die Ehe mit Elpenike aus traditionellen Gründen[49] und nicht aus Liebe geschlossen wurde, bewahrt ihn vor römischer Kritik an der Geschwisterehe und seine Ablehnung des „Ehehandels" mit Kallias wird offenbar positiv beurteilt. Was ursprünglich aus römischer Sicht ein dunkler Fleck im Leben des Kimon gewesen sein könnte, wird auf diese Weise und über die Textfunktion der Elpenike ins Gegenteil verkehrt. Die Tatsache, dass die Ehe von Kallias und Elpenike später geschieden wird oder dass Elpenike Beziehungen zu anderen Männern und eine illegale und somit inzestuöse Beziehung zu ihrem Bruder nachgesagt werden, finden an dieser Stelle keine Erwähnung. Elpenikes Verhalten soll ihrem Bruder den Weg bereiten für tugendhaftes, charakterstarkes Verhalten und die Wertschätzung von Kimon steigern und nicht schmälern. Die Zweckorientierung bei der Schilderung der Eheverhältnisse von Kimon und Elpenike wird offensichtlich.

Frauen unterstreichen die Grundtendenz der Beurteilung der Protagonisten: Die Tatsache, dass die Mutter des Pausanias entgegen der postulierten Mutterliebe bei seiner Tötung mitwirkt (Paus. 5,2), unterstreicht nicht nur die Schlechtigkeit seines Handelns, sondern dokumentiert auch den hohen Stellenwert des Vaterlandes, der auch für Frauen offenbar Gültigkeit besitzt. Diese Passage erfüllt somit eine klare Funktion im argumentativen Textzusammenhang und dient der Verurteilung der staatsfeindlichen Aktionen des Pausanias. Im Falle des Timoleon (Tim. 1,4–5) wurde von Krafft/Olef-Krafft bereits darauf verwiesen, dass dieser unter der Verurteilung durch seine Mutter zwar sehr gelitten habe, dass dadurch aber gleichzeitig alle Familienbande gelöst und seine positiv gesehene Entwicklung durch nichts mehr gehemmt worden sei.[50] Durch die Übernahme der leiblichen Überreste ihrer Ehemänner garantieren die Gattinnen der einzelnen Protagonisten ihnen ein ehrenvolles Ende (Eum. 4,4 und 13,4).

---

49 Dass sich eine solche Heiratstradition für Athen nicht greifen lässt, ist bereits mehrfach festgestellt worden, Wirth 1994, 469; Kraft/Olef-Krafft 1993, 326. Diametral dazu finden sich bei Eupolis (PCG, fr. 221) Anspielungen auf eine inzestuöse Beziehung zwischen Kimon und Elpenike.

50 Vgl. Kommentar Krafft/OlefKrafft 438.

Einen besonderen Stellenwert nehmen hier sicher die Belege weiblicher Präsenz in der Atticus-Vita ein. Sie unterstreichen ausnahmslos die außerordentlichen charakterlichen Qualitäten des Atticus bzw. spiegeln sich darin die Anerkennung und Achtung, die er in seinem gesellschaftlichen Umfeld genießt.[51] Ob Schwester, Tochter oder Enkelin des Atticus, sie verdanken in der Wahrnehmung des Nepos ihre Verheiratung bzw. Verlobung seinem hohen Sozialprestige. Die Art ihrer Verwandtschaft zu Atticus belegt dabei einerseits die Breite seiner Funktion und andererseits die ungebrochene Dauer seiner Funktion zeit seines Lebens.[52]

4. Wie römisch/unrömisch wird weibliches Verhalten skizziert?

Nach Aktivität und Passivität weiblicher Erwähnung und Textfunktion soll im Folgenden durch den Vergleich mit anderen literarischen Beispielen geklärt werden, inwieweit die Darstellung weiblicher Verhaltensweisen in den Viten des Cornelius Nepos als römisch oder nichtrömisch angesprochen werden können.

Dass die Verheiratung von Frauen von der römischen Gesellschaft als ein vorrangiges Ziel angesehen wird, ist hinlänglich bekannt.[53] Dabei tritt der Staat als Heiratsvermittler und Mitgiftsteller ebenso auf wie Klienten im Bedarfsfall ihrem Patron verpflichtet werden, bei der Erstellung der Mitgift für dessen Töchter Hilfe zu leisten (Dion. Hal. ant. 2,10,2). Als C. Scipio von Spanien die Bitte an den Senat richtet, nach Hause zu dürfen, um das Heiratsgut für die Tochter zu vermitteln, übernimmt der Senat mit der Gattin und den Verwandten diese Aufgabe und legt den notwendigen Betrag aus (Val. Max. 4,4,10). Auch für die Frauen Tatia und Megullia stellt der Senat die Mitgift (Val. Max.v 4,4,10) und das Fazit des Valerius Maximus darüber entspricht in diesem Fall dem des Cornelius Nepos: Große Männer verfügen über viel Ruhm, aber über wenig Geld. Ausgehend von den römischen Beispielen verweist Valerius Maximus dann auch bei den externen, also nichtrömischen Beispielen darauf, dass es als ein Zeichen edler Gesinnung angesehen werde, wenn wohlhabende Einzelpersonen wie (Gillias von Akragas) neben anderen wohltätigen Aktionen auch junge Frauen ausstatten (Val. Max. 4,8,ext.2).

---

51 Zur Charakterisierung des P. Atticus durch Nepos vgl. Lindsay 1998.

52 Die Schwester des Atticus ist mit Q. Tullius Cicero verheiratet (Att. 5,3). Die Tochter des Atticus wird von M. Vipsanius Agrippa einer senatorischen Tochter vorgezogen (Att. 12,1). Die Enkelin des Atticus wird bereits einjährig mit T. Claudius Nero verlobt (Att. 19,4).

53 Vgl. zur Verheiratung und zum Stellenwert der Ehe allgemein: Kunst 2000, Gardner 1995, v. a. 36–69; Dixon 1992. Exemplarisch sollen im Folgenden zum Vergleich Passagen zeitgleicher Autoren herangezogen werden und die *Exempla-Sammlung* des Valerius Maximus, die in der Nachfolge des Cornelius Nepos gesehen wird.

Selbst jene Heiratstraditionen, die Cornelius Nepos in seiner *praefatio* als ungewohnt und fremd charakterisiert hat, beinhalten bei näherer Betrachtung mehr Römisches, als man vorerst annehmen möchte.

Hier gilt es noch einmal die Heirat des Kimon mit seiner Halbschwester Elpenike zu nennen (Kim. 1,2–4). Da die Ehe mit Elpenike nicht aus persönlichen Gründen geschlossen wurde, kann Kimon auch – für das römische Empfinden – keiner unsittlichen Neigung bezichtigt werden. Durch die Ablehnung des Angebots von Kallias[54] demonstriert Kimon hier Moralvorstellungen und Tugenden, die eines Römers würdig wären.

Noch deutlicher aber zeigt sich die „Anpassung" von Elpenike an einen weiblichen römischen Wertekanon. Sie wird von Nepos als eine opferbereite Frau gezeichnet, die der Familientradition verpflichtet ist, und es nicht verantworten möchte, dass sich das väterliche Potenzial in Kimon durch die Inhaftierung nicht entfalten kann. Zum Wohle der Familie zu handeln, ist eine Grunderwartung an die römische Frau, der Elpenike hier wohl in jedem Fall entspricht.[55]

Die Praxis, durch Verheiratung Frauen als Bindeglieder zwischen einzelnen Familien, als nachdrückliche Besiegelung eines Bündnisses oder als zusätzliche Bindung innerhalb einer Verwandtschaft einzusetzen, ist auch aus der römischen Überlieferung hinlänglich bekannt.

Der hohe Stellenwert, welcher der NACHKOMMENSCHAFT in der Gesellschaft in der Antike zukommt, geht deutlich aus der Vita des Epaminondas hervor. Als ihm vorgeworfen wird, seinen gesellschaftlichen Verpflichtungen in dieser Hinsicht nicht nachgekommen zu sein (Ep. 5,5), versucht er dem Argument zu begegnen, in dem seine Antwort die Aufmerksamkeit von der Ehelosigkeit auf das Vergehen des Ehebruches lenkt. Nach Valerius Maximus (Val. Max. 3,2, ext. 5) ist sich Epaminondas in seiner Todesstunde über die Tatsache, keine Familie zu haben, durchaus bewusst. Er habe sein Leben mit den Worten beschlossen: Im Tod umgibt mich keine Familie, aber ich hinterlasse dennoch edle Töchter: Leuktra und Mantineia.

Wenn Menestheus, der Sohn des Iphikrates, seine Mutter höher als seinen Vater schätzt, weil sein Vater ihn durch die Wahl seiner Ehepartnerin zum Thraker, seine Mutter ihn jedoch zum Athener gemacht habe, entspricht seine Begründung durchaus römischer Wertigkeit. Patriotismus und Hochschätzung des Vaterlandes und der Vaterstadt sind fest im römischen Bewusstsein verankert.[56]

---

54 Vgl. dazu Krafft/Olef-Krafft 326, die auf Beispiele im römischen Bereich verweisen, in denen Frauen an Dritte „abgetreten" wurden (Gattin des M. P. Cato Uticensis an Hortensius, Livia Drusilla, Gattin des Tiberius Claudius Nero, an Kaiser Augustus). In keinem der beiden Fälle handelte es sich jedoch gleichzeitig um die eigene Schwester.

55 Abgesehen davon wird ihr Handeln von Cornelius Nepos nicht näher bewertet, während die Handlungsweise des Kimon sein hohes Ansehen steigert.

56 Die Aussage findet sich unverändert auch bei Valerius Maximus (Val. Max.3,2 ext.5).

MUTTERLIEBE wird bei Cornelius Nepos unterschiedlich thematisiert. In zwei eindrucksvollen Beispielen verlieren Männer durch ihr Fehlverhalten die mütterliche Liebe. Einmal wird das Familienwohl (Tim. 1,4–5), das andere Mal das Staatswohl über die mütterliche Liebe gestellt (Paus. 5,2). In beiden Passagen spiegeln sich zwar unterschiedliche Erwartungen der Mütter an ihre Söhne wider, doch bringen beide Frauen ihre mütterliche Autorität zum Einsatz.

Auch in der römischen historischen Tradition spielt das Verhältnis Mutter – Sohn und der erwartete Respekt gegenüber der Mutter eine nicht unbedeutende Rolle. Als Beispiel könnte hier auf die bekannte Coriolan-Episode bei T. Livius (Liv. 2,40,1ff.) verwiesen werden, in der Coriolan – wie seine griechischen männlichen Kollegen – ebenfalls nicht den Erwartungen einer römischen Mutter entspricht. Der besondere Aspekt dieser Passage nach Livius liegt in der Entwicklung und Veränderung der mütterlichen Strategie. Beim Aufbruch zum Lager des Sohnes glaubt Veturia noch durch Bitten und den Appell an die Liebe zur Mutter ihren Sohn von seinem romfeindlichen Handeln abhalten zu können. In der direkten Konfrontation ändert sich ihre Argumentation: Nun fordert Veturia den schuldigen Respekt sowohl gegenüber seiner Heimatstadt und als auch gegenüber ihrem Anteil an der *pietas erga parentes*, an ihrer mütterlichen Autorität. Die Liebe der Mutter zum Kind tritt hinter die Interessen des Staates.[57] Im Gegensatz zu ihren „griechischen Kolleginnen" gelingt es Veturia rechtzeitig, ihre mütterliche Autorität ein- bzw. durchzusetzen.[58]

Den schuldigen Respekt des Sohnes weiß auch die Mutter des Artaxerxes Memnon für sich in Anspruch zu nehmen. Obwohl sie die Ermordung ihrer Schwiegertochter veranlasst hat, überwiegt bei ihrem Sohn die Kindesliebe über die Liebe zur Ehefrau (Könige 1,4).

Die erforderliche *pietas* gegenüber der Mutter ist dem römischen Leser vertraut und führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Assoziationen mit der eigenen Tradition und Erfahrungswelt.[59]

Ebenso wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass im nichtrömischen wie im römischen Kulturbereich Muttermord (Ep. 6,2), Inzest (Ep. 6,2) und Geschwistermord (Tim. 1,4–5) äußerst negativ beurteilt werden.

---

57 Vgl. Kowalewski 2002, 34–41, mit der ich in diesem Punkt übereinstimme. Sie sieht darin zudem eine Parallele zur Friedensvermittlung der geraubten Sabinerinnen (Liv. 1,13,1ff.).

58 Noch deutlicher kommt dies bei Valerius Maximus zum Ausdruck (Val.Max. 5,4,1). Allein der Anblick seiner Mutter Veturia reicht Coriolan aus, um von seinen Plänen abzulassen. Sie braucht gar nichts mehr zu sagen. Seine Frau Volumnia und Kinder werden zwar erwähnt, aber die kindliche Liebe war ausschlaggebend für seinen Umschwung.

59 Andere bekannte Muttergestalten wären Cornelia, die Mutter der Gracchen oder Aurelia, die Mutter Caesars.

5. *Funktionalität kontra „Realität"?*

Da die Erwähnung von Frauen und weiblicher Handlungsweise sehr häufig in einem narrativen Textzusammenhang steht, stellt sich zwangsläufig die Frage, inwieweit dieser Umstand den Blick auf die „tatsächlichen" Lebensverhältnisse beeinflusst bzw. behindert hat.

Meines Erachtens können die genannten Passagen ihre Funktion im Textzusammenhang nur dann erfüllen, wenn sie von Normen, Vorstellungen und Erwartungen an die Frauen der eigenen Erfahrungswelt nicht vollständig abweichen, zumal diese in vielen Fällen einer positiven Charakterisierung der Protagonisten dienen.

Die entsprechenden Passagen bei Nepos sind dabei weniger geeignet, einen Einblick in die Lebensverhältnisse einzelner Frauengestalten zu geben als grundsätzliche, gesellschaftliche Funktionsfelder und Bedeutungen der Geschlechter erkennen zu lassen.

Frauen als Objekt männlicher Verheiratungspolitik

Wenn mehrfach berichtet wird, dass der Staat oder vermögende Männer die Mitgift für mit ihnen nicht verwandte Mädchen stellen, damit diese standesgemäß verheiratet werden können, wird so einerseits darauf hingewiesen, dass dies zur männlichen Pflichterfüllung zählt.[60] Andererseits bestätigen diese Passagen die bereits erwähnte Praxis, die Frauen zum Objekt ihrer durch Männer geregelten Verheiratung macht, und weisen grundsätzlich auf die Bedeutung der Verheiratung von Frauen für die Gesellschaft hin, auch trotz ihrer Zweckorientierung im Text.

Mütterliche Entscheidungsmacht

Durch die mütterliche Beihilfe bei der Tötung des Pausanias (Paus. 5,2) wird zweierlei zum Ausdruck gebracht. Wie bereits festgehalten wurde, unterstreicht ihre Handlungsweise die Schlechtigkeit und Verurteilungswürdigkeit seines Vorhabens und seiner Person. Dieser verstärkende Effekt wird aber nur unter der Annahme einer intensiven Bindung zwischen Mutter und Kind erzielt, die in der Gesellschaft offensichtlich als gegeben angesehen wird. Darüber hinaus zeigt sich darin der hohe Stellenwert des Vaterlandes, der offenbar auch für Frauen Gültigkeit besitzt.

---

60 Vgl. zu Ehepraxis und Ehe-Alltag in Rom. Kunst 2000, 32–52.

Frauen in der Entscheidungsgewalt von Männern/als Opfer männlicher Gewalt

Wenn Nepos berichtet, dass Themistokles auf seiner Flucht die Tochter des Molosserkönigs in seine Gewalt bringt, damit ihm Obhut gewährt wird, verweist er auf Frauen als Opfer männlicher Gewalt (Them. 8,3–4). Durch die erzwungene Verheiratung mit einem politischen Gegner ihres Mannes wird die Frau des Dion von Syrakus (Dion.4,3) Opfer männlicher Konflikte und der Entscheidungsgewalt eines „fremden" Mannes unterstellt.

Frauen – Anteil am politischen Geschehen oder Fürsorge

Auch wenn die Warnungen der Gattin und der Schwester des Dion missachtet werden, deuten sie einerseits die Möglichkeiten weiblicher Kenntnis und Wahrnehmung politischer Verhältnisse sowie weibliche Aktivität an, andererseits dokumentiert sich darin die Ignoranz weiblicher Bemühungen in diesem Feld (Dion. 8,4–5).

Olympias wird zwar als Ratsuchende eingeführt, um die Ratgeberqualitäten des Eumenes zu untermauern, doch zeigt sich gerade in ihrer Missachtung seiner Ratschläge ihr offensichtlich beträchtlicher politischer Einfluss und Bewegungsfreiraum (Eum. 6,1). Ist dieser Umstand zwar für römische Verhältnisse in diesem Ausmaß ungewohnt,[61] so sind die Konsequenzen ihres Rachezuges im Rom zur Zeit des Nepos durch die Proskriptionen schmerzlich bekannt und negativ konnotiert. Dass hier weiterführend eine Assoziation zwischen den Proskriptionen in Rom und weiblicher Rachsucht hergestellt wird, kann m. E. durchaus als kritische Anmerkung des Nepos verstanden werden.

Indem Olympias die Nachkommenschaft des Alexander in die Obhut des Iphikrates gibt, zeigt sie, dass sie über ihre weibliche Rachsucht jedoch nicht ihre Pflichten als *mater familias* vergessen hat.

6. Resümee

Abschließend bleibt festzuhalten: Auch wenn in Anbetracht der thematischen Ausrichtung der erhaltenen Viten des Cornelius Nepos nicht mit einer großen Anzahl an Stellungnahmen zu Frauen und weiblicher Handlungsweise zu rechnen ist, bleibt die gesamt gesehen geringe weibliche Präsenz auffallend und lässt sich nicht befriedigend erklären. Die Auswertung der entsprechenden Passagen zeigt jedoch einen verhältnismäßig hohen Anteil an weiblicher Aktivität. Die Frauen sind dabei als *Mütter*, *Gattinnen* oder *Lebensgefährtin*

---

61 Zur politischen und sozialen Rolle der Frau in der späten römischen Republik, vgl. Kreck 1975; allgemeiner Baumann 1992.

jeweils über ihre Beziehung zu den dargestellten Männern definiert. In denselben Lebenssituationen werden auch jene Frauen beschrieben, die als passives Element teils mit Objektcharakter in die Erzählung Eingang gefunden haben.

Die Frage nach der „Andersartigkeit" der genannten Frauen im Hinblick auf römische Verhältnisse führt zu dem eindeutigen Ergebnis, dass, ähnlich wie Cornelius Nepos die griechischen Feldherrn als Helden nach römischer Art zeichnet, auch die Einblicke in die weibliche Präsenz in den Viten vorwiegend den Römern vertraute Verhältnisse erkennen lassen.

Die Erwähnung von Frauen steht außerdem durchwegs in einem narrativen Textzusammenhang und übernimmt verschiedene, konkrete Funktionen bei der Charakterisierung und Beurteilung der männlichen Protagonisten. Trotz bzw. gerade wegen der hohen Funktionalität geben diese auszugsweise den Blick auf mögliche weibliche Lebensverhältnisse – die Bedeutungen und Verhältnisse der Geschlechter betreffend – der eigenen Erfahrungswelt des Autors und seiner Leserschaft frei.

LITERATURVERZEICHNIS

Anselm 2004 = S. Anselm, Struktur und Transparenz. Eine literaturwissenschaftliche Analyse der Feldherrnviten des Cornelius Nepos (= Altertumswissenschaftliches Kolloquium 11), Stuttgart 2004.

Baumann 1992 = R. A. Baumann, Women and Politics in Ancient Rome, London/New York 1992.

Bock 1983 = G. Bock, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: K. Hausen (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1983, 24–63.

Bowersock 1998 = G. W. Bowersock, *Vita Caesarum*, Rembering and forgetting the past, in: F. Paschod, B. Grange, Ch. Buchwalder (Hg.), La biographie antique, Entretien sur L'Antiquité classique Bd. 44, Genève 1998, 193–215.

Dixon 1988 = S. Dixon, The Roman Mother, London 1988.

Dixon 1992 = S. Dixon, The Roman Family, Baltimore/London 1992.

Eigler 2000 = U. Eigler, Cornelius Nepos, in: DNP 8, 839–840.

Fleischer 1956 = U. Fleischer, Zu Cornelius Nepos, in: Festschrift für Bruno Snell, hrsg. von Freunden und Schülern, München 1956, 191–208.

Freese-Rieck 2003 = R. Freese-Rieck, Der Begriff der *humanitas* in der Atticus-Vita des Cornelius Nepos, in: Der altsprachliche Unterricht. Latein, Griechisch. Bd. 46, 2003, H 2, 25–27.

Gardner 1995 = J. F. Gardner, Frauen im antiken Rom, München 1995, 36–69.

Geiger 1985 = J. Geiger, Cornelius Nepos and ancient political biography (Historia Einzelschriften 47), Stuttgart 1985.

Hallett 2002 = J.-P. Hallett, Cornelius Nepos and constructions of gender in Augustan poetry, in: P. Defosse (Hg.), Hommages à Carl Deroux (Collection Latomus Vol. 266), Bruxelles 2002, 254–266.

Holzberg 1995 = N. Holzberg, Enkomionstruktur und Reflexe spätrepublikanischer Realität in der Atticus-Vita des Cornelius Nepos, in: P. Neukam, Anschauung und Anschaulichkeit (Dialog Schule & Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen Bd. 29), München 1995, 29–43.

Horsfall 1982 = N. Horsfall, Cornelius Nepos, in: E. J. Kenney/W. V. Clausen (Hg.), The Cambridge History of Classical Literature, Bd. 2, Cambridge 1982, 290–292.

Horsfall 1989 = N. Horsfall, Cornelius Nepos: a Selection including the lives of Atticus and Cato, Oxford 1989.

Just 1989 = R. Just, Women in Athenian Law and Life, London/New York 1989.

Kinsky 1997 = R. Kinsky, Nepos, in: O. Schütze (Hg.), Metzler Lexikon antiker Autoren, Stuttgart/Weimar 1997, 469–471.

Kowalewski 2002 = B. Kowalewski, Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius, München/Leipzig 2002.

Krafft/Olef-Krafft 1993 = P. Krafft/F. Olef-Krafft, Nepos: Mediokrität oder Originalität?, in: Cornelius Nepos, De viris illustribus, Biographien berühmter Männer, lateinisch/deutsch, hg. und übersetzt von P. Krafft und F. Olef-Krafft, Stuttgart 1993, 417–453.

Kreck 1975 = Untersuchungen zur politischen und sozialen Rolle der Frau in der späten römischen Republik, Dissertation Marburg 1975.

Kunst 2000 = Ch. Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: Th. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Stuttgart/Weimar 2000, 32–52.

Leo 1901 = F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901, 193–218.

Lindsay 1998 = H. Lindsay, The Biography of Atticus: Cornelius Nepos on the Philosophical and Ethical Background of Pomponius Atticus, Latomus 57, 324–336.

Loehning 1978 = C. Loehning, Cornelius Nepos – Versuch einer Verteidiung, in: Cornelius Nepos, Vitae, hrsg. und übersetzt von C. Loehning, München 1978, 7–17.

Manuwald 2003 = G. Manuwald, „Der zweite Mann in Theben". Zur Pelopidas-Vita des Cornelius Nepos, in: Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie, Bd. 131, 2003, 441–455.

Moles 1993 = J. Moles, On reading Cornelius Nepos with Nicholas Horsfall, LCM 18, 1993, 76–80.

Mutschler 2000 = F.-H. Mutschler, Moralischer Relativismus bei Cornelius Nepos?, in: A. Haltenhoff/F.-H. Mutschler (Hg.), Hortus litterarum antiquarum, Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, N. F., 2. Reihe, 109), Heidelberg 2000, 391–406.

Mutschler 2003 = F.-H. Mutschler, Geschichtsbetrachtung und Werteorientierung bei Nepos und Sallust, in: A. Haltenhoff/A. Heil/F.-H. Mutschler, O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik, München/Leipzig 2003, 259–285.

Norden 1898 = E. Norden, Die antike Kunstprosa, Bd. 1, Leipzig 1898, Reprint Darmstadt 1958, 204–209.

Rawson 1992 = B. Rawson (Hg.), Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome, Canberra 1991.

Schönberger 1970 = O. Schönberger, Cornelius Nepos, ein mittelmäßiger Schriftsteller, in: Das Altertum, 16, 1970, 153–163.

Sonnabend 2002 = H. Sonnabend, Geschichte der antiken Biographie, Stuttgart/Weimar 2002.

Späth 2000 = Th. Späth, Agrippina minor: Frauenbild als Diskurskonzept, in: Ch. Kunst/U. Riemer (Hg.), Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000, 115–133.

Späth 1994 = Th. Späth, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus: zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt am Main 1994.

Steidle 1951 = W. Steidle, Sueton und die antike Biographie (Zetemata 1), München 1951.

Titchener 2003 = F. Titchener, Cornelius Nepos and the biographical tradition, in: Greece & Rome 50, Heft 1, 84–99.

Truschnegg 2002 = B. Truschneg, Das Frauenbild in der *Exempla*-Literatur am Beispiel des Valerius Maximus, in: Christoph Ulf/Robert Rollinger (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2002, 360–397.

Truschnegg 2000 = B. Truschnegg, Zur Semantik wichtiger Termini zur Bezeichnung für Personen weiblichen Geschlechts bei T. Livius, in: R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck/Wien/München 2000, 299–344.

Tuplin 2000 = Chr. Tuplin, Nepos and the origins of political biography, in: C. Deroux (Hg.), Studies in Latin literature and Roman history (Collection Latomus Vol. 254), Bruxelles 2000, 124–161.

Wirth 1994 = Cornelius Nepos, lateinisch-deutsch, hrsg. von G. Wirth, Amsterdam 1994.

Wissowa 1900 = G. Wissowa, Cornelius Nepos, RE 4.1, Stuttgart/Weimar 1900, 1408–1417.

Andreas Luther

Die Töchter Marc Antons, die „zwei Stimmen" in Vergils *Aeneis* und die politische Propaganda des Augustus[1]

Das wohl bedeutendste Beispiel nicht nur der Augusteischen Literatur, sondern auch der literarischen Propaganda der Augusteischen Zeit stellt die *Aeneis* des Dichters Vergil dar. Aufgrund der Nähe Vergils zu Augustus und seinem Hof ist sie nicht allein als wichtiges Dokument für die ideologische Begründung des Prinzipats zu sehen, sondern scheint auch Rückschlüsse auf das Selbstverständnis des Augustus zu erlauben. Vergil war spätestens seit den 20er Jahren mit der Ausarbeitung seines Epos befasst, das die Irrfahrten des Helden Aeneas nach dem Untergang Troias und die Besiedlung der Gegend um Rom durch die troianischen Flüchtlinge zum Thema hat.[2] Die Thematik und die Darstellung der Protagonisten durch den Dichter war jedoch so gewählt, dass sie gleichzeitig bei den Zeitgenossen Assoziationen mit der Gegenwartsgeschichte hervorriefen. So spiegelte sich einerseits im Helden Aeneas die Person des Octavian-Augustus wider: Erstens konnte Octavian über die Julier-Familie die Abstammung von Aeneas beanspruchen.[3] Zweitens lag es vor dem Hintergrund dieser Angleichung nahe, die Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen den Troianern und dem Teil der Latiner, die sich der Ansiedlung der Gefolgschaft des Aeneas widersetzten, als ein Sinnbild für die Bürgerkriege zu sehen, speziell die Auseinandersetzungen der 30er Jahre zwischen Octavian und M. Antonius. So konnte andererseits der Gegenspieler des Aeneas in Italien, der Rutulerfürst Turnus, mit dem in den Bürgerkriegen unterlegenen Antonius identifiziert werden,[4] zumal Turnus schließlich in der Schlussszene von Aeneas besiegt wird.[5]

---

1 Mein herzlicher Dank gilt den Herren Prof. Dr. R. Rollinger und Prof. Dr. Ch. Ulf für die gelungene Organisation der Innsbrucker Tagung. Für ergänzende Hinweise danke ich ferner Mag. Dr. H. Berneder, Prof. Dr. E. Hartmann, Dr. U. Hartmann, Dr. T. Stickler sowie PD Dr. H.-U. Wiemer.

2 Vgl. VSD § 31 (Malcovati 1969, F 36). *Augustus vero – nam forte expeditione Cantabrica aberat – supplicibus atque etiam minacibus per iocum litteris efflagitaret, ut sibi de Aeneide, ut ipsius verba sunt, vel prima carminis ὑπογραφή vel quodlibet κῶλον mitteretur*. Augustus verließ Spanien wohl zur Jahreswende 25/24, vgl. Halfmann 1986, 157. Vgl. zudem Kraggerud 1998.

3 Vgl. Verg. Aen. 6,789–790.

4 Binder 1971, 2. 8–9. 145–146 (typologisch). Glei 1991, 186. Vgl. Schmitzer 1990, 85 („Turnus ist in der Aeneis eine mythologische Präfiguration des M. Antonius wie Aeneas des Augustus").

5 Freilich ist an dieser Stelle zu bemerken, dass der Dichter seine Personen nicht eindimensional als Allegorie für jeweils eine historische Person ausgestaltet zu haben scheint. So hat – um nur zwei Beispiele zu erwähnen

In der modernen *Aeneis*-Forschung wird allerdings vielfach der „augusteische" Propagandagehalt des Epos, der sich in Szenen wie der Iuppiter-Prophezeiung in Buch 1, der Anchises-Prophezeiung in Buch 6 oder der Schildbeschreibung in Buch 8 manifestiert,[6] in Frage gestellt. Insbesondere seit den 1960er Jahren haben sich zwei entgegengesetzte Lehrmeinungen herausgebildet: Nach der traditionellen, vor allem im deutschsprachigen Raum vertretenen Ansicht sei die *Aeneis* ein pro-augusteisches Epos.[7] Dies wird insbesondere durch die antiken Nachrichten gestützt; für Zeitgenossen Vergils wie etwa Properz war es selbstverständlich, dass Vergil in der *Aeneis* den Ruhm des Augustus durch die Darstellung der Taten seiner troianischen Vorfahren verbreiten wollte.[8] Nach der zweiten Position hingegen schlage Vergil in der *Aeneis* nicht nur eindeutig „positive" Töne gegenüber Octavian an. Insbesondere für die Anhänger der sog. „Harvard-Schule" scheint es vielmehr, dass das Werk von einer melancholisch-pessimistischen Weltsicht durchzogen sei, die durch die veränderten Daseinsbedingungen unter der neu geschaffenen Staatsform des Prinzipats bedingt wäre.[9] Es wurde in diesem Zusammenhang etwa festgestellt, dass die Figur des Turnus nicht nur als negative Gegengestalt zu Aeneas gezeichnet wird, sondern es ermangele ihm nicht an *magnitudo animi*, *pietas* und *humanitas*.[10] Weiterhin wurde etwa kritisch bemerkt, dass Aeneas in der Tötung des um Gnade für seine Angehörigen flehenden Turnus in der Schlussszene des Epos (Aen. 12,926–52) gegen den Grundsatz *parcere subiectis* (Aen. 6,853) verstoßen zu haben scheine.[11] So konnte M. Putnam schließen: „It is Aeneas who loses at the end of Book XII, leaving Turnus victorious in his tragedy".[12] Aus solchen und ähnlichen Äußerungen hat man bei Vergil eine Zurückhaltung im Bekenntnis zu Octavian

– jüngst Kofler 2003, 9 (und passim) die Ansicht vertreten, dass „sich der Protagonist des Werkes [Aeneas] in einem poetologischen Sinn als Figur für den Dichter Vergil lesen" lasse. Auch wurde etwa von Horsfall 1974 auf Parallelen zwischen der Belagerung des troianischen Lagers durch Turnus in Aen. 9 und der Belagerung Roms durch Hannibal im Jahre 221 v. Chr. aufmerksam gemacht.

6 Aen. 1,278–290. 6,789–800. 8,675–728.

7 Vgl. Büchner 1956, 437.

8 Properz 2,1,42 (mit implizitem Verweis auf die im Entstehen begriffene *Aeneis*): *nec mea conveniunt duro praecordia versu Caesaris in Phrygios condere nomen avos*. Ähnlich auch Servius Aen. S. 4: *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*. Properz 2,34: *iuvet … Actia Vergilium custodis litora Phoebi, Caesaris et fortis dicere posse ratis, qui nunc Aeneae Troiani suscitat arma iactaque Lavinis moenia litoribus. cedite Romani scriptores, cedite Grai! nescio quid maius nascitur Iliade*. Vgl. Ov. Trist. 2,533, der Vergil gegenüber Augustus als *ille tuae felix Aeneidos auctor* bezeichnet.

9 Vgl. Putnam 1995, 24–26.

10 Pöschl 1977, 169. Auch Mackie 1990, 84–85 betont „Turnus' apparent pietas" gegenüber den Göttern.

11 Vgl. etwa Lyne 1983, 201. Burnell 1987 (198: „A Roman reader could be expected with slight reservations to condemn it"). Kepple 1976, 358.

12 Putnam 1965, 193.

aus Enttäuschung über dessen fehlende republikanische Grundhaltung[13] oder generell „ablehnende" Züge in den Äußerungen Vergils über Augustus und den Prinzipat erkennen wollen[14] und vermutet, Vergil äußere sich in der *Aeneis* mit zwei Stimmen: neben einer offiziellen Sprache des Lobes für Aeneas finde sich eine persönliche Stimme, die dem Handeln des Aeneas gegenüber eine Distanz wahre – es ist dies die mittlerweile klassische *Two-Voices*-Theorie (nach A. Parry).[15] Festzuhalten bleibt jedoch an dieser Stelle, dass aus den wenigen Eigenzeugnissen Vergils, die nicht aus dem Kontext seiner Werke erschlossen sind, nicht zwingend hervorgeht, dass die Weltsicht des Dichters grundsätzlich pessimistisch war.[16]

In den vergangenen Jahren hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Bild von dem gegenüber Aeneas (und Augustus) kritisch eingestellten Vergil zu demontieren. So hat etwa K. Galinsky wahrscheinlich machen können, dass für den philosophisch gebildeten Leser das Verhalten des Aeneas (selbst sein Zorn, der in der Tötung des Turnus kulminierte) den gängigen philosophischen Lehrmeinungen entsprach,[17] und etwa H.-P. Stahl konnte zeigen, dass sich Aeneas bei der Tötung des Turnus nicht nur nach der traditionellen römischen Vorstellung von *pietas* richtete (zumal Aeneas in der Schlussszene mit der Tötung des Turnus den von ihm begangenen „Mord" an seinem jungen Gefolgsmann Pallas rächt), sondern dass Vergil dem Leser auch die Ansicht vermitteln will, dass das Verhalten des Aeneas rechtmäßig ist.[18] Immerhin übermittelt der Vergilkommentator Claudius Donatus die an-

13 Lefèvre 1983, 37–40: Die *Aeneis* sei kein oppositionelles Werk, aber Vergil „dürfte sich Augustus als Republikaner, nicht als Monarchen gewünscht haben". Vgl. Lefèvre 1998. Wistrand 1984, 198 meint, die Zeichnung des Aeneas durch Vergil diene als „an example to be followed, a model to be imitated by future Roman leaders, including ... the divine Augustus". Zurückhaltung aufgrund der Enttäuschung über seine „stetig wachsende Macht" konstatiert Koster 1990, 145–146.

14 Vgl. etwa Putnam 1965, 192 („The tragedy of the destruction of Turnus and his world does much to negate any romantic notion of the Aeneid as an ideal vision of the greatness of Augustan Rome").

15 Parry 1963, 79: „We hear two distinct voices in the Aeneid, a public voice of triumph, and a private voice of regret". Ambivalent auch etwa Nadeau 2000, 314–316. Jüngst meinte man gar in der *Aeneis* Anzeichen für eine massive Antipathie gegenüber Augustus gefunden zu haben, die dem Autor der *Aeneis* schon in der Antike unterstellt wurde (J.-Y. Maleuvre mit zahlreichen Studien, vgl. VSD §44 *nova cacozelia latens*).

16 Vgl. Kofler 2003, 118–119.

17 Galinsky 1988, 326–340 (339: „so far from finding Aeneas' anger repugnant, most of the ancient ethical tradition would find it entirely appropriate and even praiseworthy"). Wlosok 1990, 430–435. Vgl. Erler 1992, 118 und 124. Dagegen Gaskin 1994, 94.

18 Stahl 1981. Im *Aeneis*-Kommentar des Servius lesen wir, dass sich Aeneas in der Schlussszene auch durch sein Zögern auszeichnet (Servius Aen. 12,940: *omnis intentio ad Aeneae pertinet gloriam: nam et ex eo quod hosti cogitat parcere, pius ostenditur, et ex eo quod eum interimit, pietatis gestat insigne: nam Euandri intuitu Pallantis ulciscitur mortem*). Stahl 1990, 199. 210–211: „Vergil fully agrees (and wishes to guide his reader to the same position) with Aeneas' act of killing Turnus". Turnus hatte zuvor dem Pallas seinen Schwertgurt *(balteus)* geraubt, auf dem sich eine Darstellung des Danaiden-„Frevels" befand, was mit Schmitzer 1994, 120–126 ebenfalls so zu deuten ist, dass Turnus (als Abkömmling der Danaos-Tochter Hypermestra) „in

tike Auffassung, die *Aeneis* sei zu Ehren des Augustus verfasst worden, und es sei Aufgabe Vergils gewesen, die Figur des Aeneas als frei von aller Schuld darzustellen.[19] Grundsätzlich dürfte daher der römische Leser mit dem Verhalten des Aeneas einverstanden gewesen sein – Aeneas war sicher eine Identifikationsfigur mit „sauberer Weste".[20] Die Zeichnung des Rutulers Turnus ist hingegen durchaus ambivalent, so ambivalent, dass Vergil Respekt oder gar Mitleid mit diesem wichtigsten Gegner des Aeneas durchscheinen lässt, hinter dem ja die Figur des M. Antonius hervorschimmert: Turnus wird zwar durchaus als unsympathisch gezeichnet,[21] doch ist er auch eine tragische Gestalt[22] mit bisweilen menschlichen Zügen,[23] etwa wenn er während des letzten Kampfes mit den Troianern Momente der Scham, Liebe und Trauer empfindet (Aen. 12,665–668) oder kurz vor Schluss des Epos dem Morden Einhalt gebietet, weil er selbst für den vorher erfolgten Bruch des Vertrages mit den Troianern zu büßen gewillt ist (12,693–695). Zudem ist er nicht von Grund auf böse, sondern war von der Furie Allecto im Auftrage des Göttin Iuno gegen Aeneas aufgewiegelt (Aen. 7,413–470) und von Iris in die Irre geführt worden (Aen. 9,6–22). Verbirgt sich also zumindest in dieser Ambivalenz in der Zeichnung des Turnus als tragischer Figur eine implizite Kritik am Prinzipat (und somit auch am *princeps*)?[24]

Ich möchte vermuten, dass dem keineswegs so ist. Denn abgesehen davon, dass die literarische Qualität des Epos auch durch die Vielschichtigkeit der Zeichnung der Gegner des

---

gnadenloser Folgerichtigkeit die Strafe, die deren Vater und Schwestern ereilte", erleiden muss. Vgl. Harrison 1998, 230–237. Suerbaum 1999, 349–352. Auch Augustus selbst ließ den Apollo-Tempel auf dem Palatin mit Darstellungen aus der Danaidensage schmücken. Zum bauhistorischen Kontext des Apollo-Tempels: Balensiefen 2001. Auch aufgrund der Erzählstruktur der *Aeneis* spricht viel für eine letztendlich positive Bewertung der Tötung des Turnus durch den Dichter (und das Publikum): Jüngst hat Nicoll 2001, 190 und 198 aufgrund einer Analyse der narrativen Struktur der *Aeneis* wahrscheinlich machen können, dass der Tod des Turnus essenzielle Bedeutung für die spätere Apotheose des Aeneas hat (Aen. 12,793–794). Vgl. Potz 1992, 262. Korenjak 1997, 340 (Der Tod des Turnus könne als ein „Gewaltakt" interpretiert werden, der dazu diene, friedliche und geregelte Verhältnisse herzustellen).

19 Claudius Donatus, Aen. prooem. 2, Z. 20–25: *talem enim monstrare Aenean debuit, ut dignus Caesari, in cuius honorem haec scribebantur, parens et auctor generis praeberetur. … et vacuum omni culpa et magno praeconio praeferendum debuit demonstrare.* Vgl. Vielberg 1994, 427–428.

20 Einem Zeitgenossen wie dem Dichter Ovid galt das Epos Vergils nicht nur als größtes Werk der lateinischen Dichtung, sondern ihm war auch klar, dass Aeneas eine positiv besetzte Figur war (vgl. Ars 3,337–338: man solle lesen *et profugum Aenean, altae primordia Romae, quo nullum Latio clarius extat opus*).

21 Vgl. etwa die blinde Kampfeswut in Aen. 12,324–345. Stahl 1990, 189.

22 v. Albrecht 1970, 4 (Turnus als ein tragischer Held nach der Definition des Aristoteles). Pöschl 1977, 169. Putnam 1965, 192–193. Gaskin 1992, 301–303. Mackie 1990, 84–85 (über den Irrtum des Turnus, daß er Iuppiters Schutz genieße und siegen werde). Vgl. Gale 1997.

23 Vgl. Fantham 1999 (bes. 278–279) für die „sympathischen" Züge des Turnus in der Debatte mit Drances in Aen. 11.

24 Vgl. etwa Putnam 1965, 192. Putnam 1995, 24.

Aeneas befördert wird, hatte E. Lefèvre mit Recht auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass sich Vergils Sympathie für die unterlegenen Italiker aus der Tatsache erklären lässt, dass sie ja (zum großen Teil) die Ahnen der späteren Römer sind. Insofern habe Vergil sie „nicht als Verbrecher, sondern als Verblendete" zeichnen müssen.[25] Hinzu kommt jedoch noch ein zweiter Aspekt, der meines Wissens in der modernen Forschung unberücksichtigt geblieben ist. Er betrifft die Person des Turnus, und in diesem Zusammenhang müssen wir einen größeren Bogen zur Person des Triumvirn Marcus Antonius und seinen Nachkommen schlagen.

Als sich Antonius am 1. August des Jahres 30 v. Chr. in Alexandrien das Leben nahm, nachdem er von Octavian, dem späteren Kaiser Augustus, bereits im Jahre 31 bei Actium in Epirus entscheidend geschlagen worden war, fand nicht nur die seit dem Tode Caesars schwelende Rivalität zwischen Antonius und Octavian ein Ende, sondern auch das Zeitalter der römischen Bürgerkriege – die Siege Octavians bei Actium und in Ägypten im Jahre 30 markieren den Übergang von der Republik zum Prinzipat. Wenngleich Octavian allen Grund hatte, über das Ende seines Rivalen erfreut zu sein, war doch die Freude aus familiären Gründen sicher nicht ungetrübt. Denn im Jahre 40 hatte Octavian seine Schwester, die jüngere Octavia, mit dem damaligen Triumvirn M. Antonius verheiratet, um die vorübergehende Verständigung beider Caesarianer-Führer im Frieden von Brundisium zu besiegeln.[26] Auch wenn diese Verbindung nur bis zum Jahre 32 währte – in den Jahren nach 37 bestand die Ehe nur noch pro forma –,[27] gingen doch zwei Töchter aus ihr hervor, die im Jahre 39 geborene *Ältere* Antonia sowie die drei Jahre später zur Welt gekommene *Jüngere* Antonia.[28] Marc Anton hinterließ jedoch nicht allein diese beiden Töchter. Aus einer ersten Ehe mit der Tochter des Gaius Antonius war seine älteste Tochter Antonia hervorgegangen, geboren etwa zwischen 54 und 49.[29] Aus seiner Verbindung mit Fulvia, mit der er seit etwa dem Jahre 45 verheiratet gewesen war[30] und von der er sich wegen seiner späteren Eheschließung mit Octavia trennen musste, stammten wiederum zwei Söhne, Antonius Antyllos und Iul-

25 Lefèvre 1988, 178: „Aus Vergils Sympathie für die geschlagenen Italiker wird fälschlich auf ein Ressentiment gegen die Sieger geschlossen. Natürlich hat Vergil Sympathie mit den Besiegten: Es sind ja die zukünftigen Römer". Glei 1991, 192–193.

26 App. Bell. 5,64/272–273. Plut. Ant. 31. Dio 48,31. Tac. Ann. 1,10. Vell. 2,78.

27 Dio 50,3,2. Plut. Ant. 57. Nachdem Antonius 37 in den Orient aufgebrochen und die Octavia bei ihrem Bruder zurückgelassen hatte, scheint er nach 36 der Kleopatra völlig verfallen zu sein und dies auch nicht mehr verschleiert zu haben: Dio 49,34,1. 49,32,4–5 (Übertragung von Gebieten im Orient an die gemeinsamen Kinder im Jahre 36).

28 Zur Älteren Antonia, über die wenig bekannt ist: PIR² A 884. Ihr Sohn Cn. Domitius war Vater des späteren Kaisers Nero (Suet. Nero 5). Zur Jüngeren Antonia: PIR² A 885. Kokkinos 1992.

29 Groebe 1894b.

30 Plut. Ant. 9–10.

lus Antonius.[31] Darüber hinaus hatte Marc Anton aus der Verbindung mit der ägyptischen Königin Kleopatra die gemeinsamen Kinder Kleopatra Selene und Alexander Helios, geboren als Zwillinge wohl im Jahre 40, sowie Ptolemaios Philadelphos, geboren wohl noch im Jahre 36.[32] Für unsere Zwecke bedeutend ist, dass zwei leibliche Nichten Octavians Nachkommen seines langjährigen Konkurrenten und Feindes waren.

Kehren wir von dieser kurzen Übersicht zurück zur Situation des Jahres 30, als Antonius ums Leben kam. Im September oder Oktober desselben Jahres verfiel sein Andenken nach einem Senatsbeschluss auf Antrag der Konsuln Octavian und Cicero der *damnatio memoriae*. Nicht nur seine Denkmäler wurden gestürzt, sondern sein Geburtstag wurde für verflucht erklärt, wie bei Cassius Dio zu lesen ist, und verboten, dass einer seiner Verwandten den Namen „Marcus" führen dürfe.[33] Zudem wurde sein Vermögen beschlagnahmt.[34] Für seine Nachkommen war nun der Tod des Vaters – abgesehen von den persönlichen Gefühlen, über die wir nichts wissen – in ganz unterschiedlicher Weise relevant und problematisch, denn der siegreiche Octavian verfuhr mit den Kindern aus den vier Verbindungen ungleich: In höchstem Maße bedrohlich war die Lage für denjenigen Teil der Nachkommen, die das politische Erbe des Antonius hätten antreten können – dies betraf insbesondere die Kinder mit Kleopatra, doch auch den Antonius Antyllos, den älteren der Söhne der Fulvia. Denn diesen hatte Antonius noch im Jahre 30 mit der *toga virilis* bekleiden lassen und ihn somit rechtsfähig gemacht, im Falle seines Todes zumindest seine eigene Nachfolge anzutreten.[35] Gefährlich war dies für den siegreichen Octavian nicht allein im Hinblick auf das zusammenbrechende Ptolemäerreich, sondern auch hinsichtlich der ehemaligen Soldaten des Antonius, denn es stand im schlimmsten Falle zu befürchten, dass Antyllos als Erbe auch die dem Antonius ergebenen Legionen und Veteranen in seine Klientel übernahm. Um dem vorzubeugen, ließ Octavian den jungen Mann ebenso wie den Sohn der Kleopatra mit Caesar, Ptolemaios Caesar oder Kaisarion, unmittelbar nach der Niederlage des Antonius beseitigen.[36] Anders verfuhr Octavian mit den Kindern der

31 Antyllos: Groebe 1894a. Antyllos war noch um 36 mit Iulia, der Tochter Octavians, verlobt worden, um das gute Verhältnis zwischen beiden Triumvirn wiederherzustellen: Dio 48,54. 51,15. Suet. Aug. 63. Iullus Antonius: PIR² A 800.

32 Alexander Helios: PIR² A 495. Kleopatra Selene: PIR² C 1148. Ptolemaios Philadelphos: PIR² P 1033.

33 Dio 51,19,3+5. Plut. Ant. 86. Cic. 49.

34 Indirekt zu erschließen aus Dio 51,15,7, der berichtet, dass Augustus den Töchtern Teile des väterlichen Vermögens erstattete, s.u.

35 Dio 51,6. Plut. Ant. 71. Auf Münzen des Ostens (vielleicht des Jahres 34) wird Antonius neben seinem Sohn Antyllos abgebildet: Grueber 1970 2,521 (Nr. 173–174).

36 Dio 51,15,5. Plut. Ant. 81. Suet. Aug. 17: *Antonium iuvenem, maiorem de duobus Fulvia genitis, simulacro Divi Iuli, ad quod post multas et irritas preces confugerat, abreptum interemit. item Caesarionem, quem ex Caesare Cleopatra concepisse praedicabat, retractum e fuga supplicio adfecit.*

Kleopatra, denen die Eltern noch im Jahre 34 als Kleinkindern die Herrschaft über den Orient übertragen hatten – Kleopatra Selene war in einer großen Krönungszeremonie im Gymnasium von Alexandria zur Königin von Kyrene und Libyen eingesetzt worden, ihr Zwillingsbruder Alexander Helios hatte Armenien, Medien und alles Gebiet östlich des Euphrats erhalten, der dritte Bruder Ptolemaios Philadelphos wiederum war als König über Kilikien und die Gebiete Syriens diesseits des Euphrats inthronisiert worden.[37] Im Falle dieser Kinder bestand somit für Octavian die Gefahr, dass sie sowohl die Nachfolge der Ptolemäerkönigin als auch die des Antonius antreten würden. Und in der Tat wurden Kleopatra Selene und Alexander Helios nach der Eroberung Alexandrias durch Octavian in der Thebais aufgegriffen und zunächst unter schärfste Bewachung gestellt.[38] Das Schicksal ihres gemeinsamen Halbbruders Antyllos allerdings teilten sie – wohl weil sie noch im Kindesalter standen – nicht. Vielmehr wurden sie in die Obhut der Octavia übergeben, der ehemals mit Antonius verheirateten Schwester Octavians.[39]

Weniger Sorgen um ihr Schicksal mussten sich von vornherein die Ältere und die Jüngere Antonia machen, nicht nur, weil diese ihren Vater kaum persönlich gekannt zu haben scheinen, sondern auch, weil sie die beiden leiblichen Nichten des siegreichen Octavians über seine Schwester waren. Ähnliches gilt auch für den jüngeren Sohn des Antonius mit der Fulvia, Iullus Antonius, denn dieser war von Antonius wegen seines jugendlichen Alters nicht in den Orient mitgenommen worden – anders als sein Bruder Antyllos – und wurde schon in den 30er Jahren ebenfalls im Hause der Octavia aufgezogen.[40] Nach dem Jahr 30 wuchs demnach der übergroße Teil der Nachkommen des Antonius im Umkreis des kaiserlichen Hofes auf, und die Kinder wurden gemeinsam erzogen, zusammen mit ihren Halbgeschwistern.[41] Zudem wurde den Kindern der Octavia Teile des Vermögens ihres Vaters erstattet.[42] Die so versorgten Nachkommen seines Feindes wurden von Octavian ganz offenbar nicht als Fremdkörper innerhalb der *domus Augusta* betrachtet, sondern es ist in ihren Lebenswegen ein Bestreben des *princeps* zu beobachten, ihrer hohen Herkunft gerecht zu werden. Dies betraf einerseits die Kinder aus der unmittelbaren Verwandtschaft Octavians, die z.T. in die

37 Dio 49,41. Plut. Ant. 54.

38 Vgl. Synkellos 583. 588.

39 Plut. Ant. 87. Suet. Aug. 17: *reliquos Antonii reginaeque commmunes liberos non secus ac necessitudine iunctos sibi et conservavit et mox pro conditione cuiusque sustinuit ac fovit.*

40 Plut. Ant. 54. 87.

41 Einer der Lehrer der Kinder der Kleopatra und des Antonius war der berühmte Gelehrte Nikolaos von Damaskos, doch ist unsicher, wann (FGrHist 90 T 2 mit dem Kommentar von Jacoby). Außerdem wird der Grammatiker L. Crassicius als Lehrer des Iullus Antonius erwähnt, doch ist ebenfalls nicht sicher, zu welcher Zeit er dies Amt ausübte (Suet. Gramm. 18 *edoceret iam multos ac nobiles, in iis Iulium Antonium, triumviri filium, ut Verrio quoque Flacco compararetur*).

42 Dio 51,15,7.

kaiserliche Familie einheirateten: So ehelichte die Ältere Antonia nach dem Tode ihres Vaters den römischen Aristokraten Domitius Ahenobarbus,[43] die Jüngere Antonia aber wurde vor dem Jahre 16 mit dem Stiefsohn des Augustus verheiratet, dem Älteren Drusus.[44] Letztere verlor ihren Gatten bereits im September 9 v. Chr., allerdings nicht ohne drei Kinder geboren zu haben, unter ihnen den späteren Kaiser Claudius.[45] Ihr Halbbruder Iullus Antonius hingegen, von dem wir ausdrücklich hören, dass er dem Augustus sehr ans Herz gewachsen war und dessen literarisches Talent der Dichter Horaz in seinem 4. Odenbuch würdigte (4,2), wurde mit Marcella vermählt, einer Tochter der Octavia aus erster Ehe, und auf diese Weise mit der Familie des Augustus verbunden. Zudem beförderte der Kaiser seine Laufbahn im Staat: Im Jahre 13 wurde er Prätor, im Jahre 10 Konsul.[46] Im Jahre 2 v. Chr. stürzte er jedoch über den Vorwurf eines Anschlages auf den Kaiser.[47] Seine Halbschwester Kleopatra Selene war im Übrigen wohl im Jahre 20 von Augustus mit dem König Iuba von Mauretanien vermählt worden, ein Ereignis, das von dem im Umkreis des kaiserlichen Hofes wirkenden Poeten Krinagoras durch ein Gedicht gefeiert wurde.[48] Offenbar berücksichtigte der *princeps* bei der Auswahl des Gatten vor allem die Tatsache, dass Kleopatra Selene über ihre Mutter aus königlichem Geschlecht stammte. Über das weitere Schicksal des Alexander Helios und des Ptolemaios Philadelphos ist hingegen nichts bekannt.[49] Eine Sonderrolle kommt der Tochter des Antonius aus seiner ersten Ehe mit der Tochter des Gaius Antonius zu. Diese hatte vermutlich noch in den 30er Jahren den wohlhabenden Asiaten Pythodoros von Tralleis geheiratet.[50] Zu den Nachfahren des Paares gehörte offenbar eine Tochter Pythodoris, die wohl spätestens um 11/10 v. Chr. – und sicher nicht ohne Einwilligung des *princeps* – mit dem König Polemo von Pontos verheiratet wurde,[51] sowie ihre Tochter Antonia Tryphaina, die spätere Gattin des thrakischen Königs Kotys.[52]

Wir treffen demnach auf die geradezu paradox anmutende Tatsache, dass der größte Teil der Nachkommen des Antonius trotz seiner *damnatio memoriae* in die *Domus Augusta*

43 Plut. Ant. 87. Tac. Ann. 4,44,2. Dieser war Sohn des Consuls von 32, eines Antonianers, der vor der Schlacht von Actium zu Octavian überwechselte (Vell. 2,84,2).

44 Plut. Ant. 87. Kokkinos 1992, 11. Krinagoras Anth. Pal. 6,345.

45 Suet. Claud. 1.

46 PIR² A 800. Bereits nach dem Tode seines Vaters veranlasste Octavian-Augustus, dass dessen Freigelassene die gesetzlich vorgesehenen Testamente zugunsten des M. Antonius auf Iullus Antonius übertragen sollten: Dio 51,15,7.

47 Vell. 2,100,3–5. Dio 55,10,12–16. Tac. Ann. 4,44 (Ehebruch mit Iulia).

48 Dio 51,15,6. Plut. Ant. 87. Krinagoras Anth. Pal. 9,235.

49 Dio 51,15,6.

50 So die Annahme von Mommsen 1913, 265–271. Bezweifelt wurde dies indes von Dessau (bei Mommsen 269 Anm. 1) und anderen. PIR² P 1114.

51 Vgl. Luther 2002, 264–265 Anm. 33.

52 PIR² A 900. Strab. 12,3,29 C555–556.

„integriert“ worden ist, weil seine Kinder entweder die leiblichen Nichten des *princeps* waren oder aber deren Halbgeschwister. Besonders erstaunlich ist dies im Falle der Kinder der Kleopatra, die in der Propaganda Octavians der 30er Jahre selbst zum Objekt des Hasses geworden war.[53] Auf indirektem Wege wurde so die Person des Antonius selbst nachträglich in die Kaiserfamilie eingebunden – immerhin waren die späteren Kaiser Claudius und Nero Nachfahren der Älteren und der Jüngeren Antonia. Dass Augustus seinen Frieden mit dem Rivalen machte, zeigt der Umstand, dass die *damnatio memoriae* des Antonius schon bald nicht mehr strikt beachtet wurde.[54] Diese Spannung im Verhältnis zwischen Octavian-Augustus und dem toten Antonius, die zwischen den Polen Feindschaft und familiärer Integration bestand, dürfte nicht ohne Auswirkungen auf das Bild des Antonius in der römischen Öffentlichkeit gewesen sein, ebenso wenig wie die römischen Literaten, sofern sie im Umkreis des Augustus politische Dichtung schrieben, an diesem Spannungsverhältnis vorbeisehen konnten. Dies betraf vor allem die Poeten des Maecenas-Kreises wie Vergil, Properz und Horaz. Wenn diese sich dem Thema „Bürgerkriegszeit“ stellten – und sie taten dies sicher in enger Abstimmung mit dem kaiserlichen Hof –, so wird von ihnen auch die Person des Antonius behandelt, doch überwiegt eine eher maßvolle Darstellung als „Feind“ gegenüber einer allzu drastisch-negativen Herabwürdigung.[55]

Kehren wir zurück zu den „zwei Stimmen“ Vergils: Verstand jeder zeitgenössische Römer hinter der Person des Turnus in Vergils *Aeneis* zumindest teilweise eine Anspielung auf den besiegten Antonius, so bot sich eine eindimensionale „Verteufelung“ des Turnus für den Dichter allein deshalb nicht an, weil die Töchter des Antonius, die Ältere Antonia und die Jüngere Antonia, die Nichten Octavians und Mitglieder der kaiserlichen Familie waren. Die Töne des Respekts oder gar des Mitleids in der *Aeneis* gegenüber Turnus lassen sich demnach nicht nur als Bekundung von Sympathie für die Vorfahren der Römer, sondern auch vor dem historischen Hintergrund der Entstehung des Epos deuten. Für die Dichter stellt sich diese als eine Gratwanderung dar: Ebenso wie Aeneas das Fatum erfüllen muss, die Grundlage für die Größe Roms zu legen, auch wenn die Erfüllung mit Schmerzen ver-

53 Dio 50,5. 50,26. Vgl. die Nachklänge bei Horaz (c. 1,37,21: *fatale monstrum*. epod. 9,11–16).

54 Tac. Ann. 3,18 deutet dies für die Zeit des Tiberius an (*multa ex ea sententia* [gegen Piso] *mitigata sunt a principe: ne nomen Pisonis fastis eximeretur, quando M. Antonii quid bellum patriae fecisset, Iulli Antonii qui domum Augusti violasset, manerent*). Vgl. Ov. Pont. 1,1,23: *Antoni scripta leguntur*.

55 Vgl. Properz 2,16,37–40: *cerne ducem modo qui fremitu complevit inani Actia damnatis aequora militibus. hunc infamis amor versis dare terga carinis iussit et extremo quaerere in orbe fugam.* 3,9,53–56: *prosequar … castraque Pelusi Romano subruta ferro Antonique graves in sua fata manus.* Horaz epod. 9,27–32: *terra marique victus hostis Punico lugubre mutavit sagum. aut ille centum nobilem Cretam urbibus ventis iturus non suis exercitatas aut petit Syrtis Noto aut fertur incerto mari.* Verg. Aen. 8,685–723. Im Übrigen war die ägyptische Königin auch der nominelle Kriegsgegner: Dio 50,6.

bunden ist, so muss auch Octavian seine Aufgabe – die Rache an den Caesarmördern und schließlich die Überwindung des Antonius – erfüllen, wenn auch Schmerz zurückbleibt. Der spätere Augustus muss als Retter gezeichnet werden, doch jede negative Überzeichnung der Person des Antonius muss auf die *domus Augusta* zurückfallen. Vor diesem Hintergrund ist nicht nur wenig verwunderlich, sondern geradezu zu erwarten, dass Turnus nicht als Bösewicht, sondern höchstens als „Gefallener“ oder „Verführter“ gezeichnet wird. In diesem Sinne kann auch ein gewisses Maß an Sympathie mit den Gegnern des Aeneas vom Dichter (und seinem Patron) bei der Abfassung des Epos beabsichtigt gewesen sein.

LITERATURVERZEICHNIS

v. Albrecht 1970 = v. Albrecht, M., Zur Tragik von Vergils Turnusgestalt: Aristotelisches in der Schlußszene der Aeneis, in: M. v. Albrecht/E. Heck (Hg.), Silvae, Festschrift für E. Zinn zum 60. Geburtstag, Tübingen 1970, 1–5

Balensiefen 2001 = Balensiefen, L., „*Inimicum insigne*“ (Verg. Aen. 12, 944): Die Bilder des Danaidenmythos auf dem Palatin und in Vergils „Aeneis“ als Wahrzeichen, in: P. Neukam/B. O'Connor (Hg.), Tradition und Zukunft = Dialog Schule-Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen 35 (2001) 7–43

Binder 1971 = Binder, G., Aeneas und Augustus (Beiträge zur Klassischen Philologie 38) Meisenheim 1971

Büchner 1956 = Büchner, K., P. Vergilius Maro (RE-Separatdruck), Stuttgart 1956

Burnell 1987 = Burnell, P.., The death of Turnus and Roman morality, in: G&R 34 (1987) 186–200

Erler 1992 = Erler, M., Der Zorn des Helden. Philodems „de ira“ und Vergils Konzept des Zorns in der „Aeneis“, in: Grazer Beiträge 18 (1992) 103–126

Fantham 1999 = Fantham, E., Fighting Words: Turnus at Bay in the Latin Council (*Aeneid* 11.234–446), in: AJPh 120 (1999) 259–280

Gale 1997 = Gale, M.R., The shield of Turnus (Aeneid 7.783–92), in: G&R 44 (1997) 176–196

Galinsky 1988 = Galinsky, K., The Anger of Aeneas, in: AJPh 109 (1988) 321–348

Gaskin 1992 = Gaskin, R., Turnus, Mezentius and the Complexity of Virgil's *Aeneid*, in: C. Deroux (Hg.), Studies in Latin Literature and Roman History VI (Collection Latomus 217) Bruxelles 1992, 295–316

Gaskin 1994 = Gaskin, R., Aeneas Ultor and the Problem of *Pietas*, in: Eirene 30 (1994) 70–96

Glei 1991 = Glei, R.F., Der Vater der Dinge (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 7) Trier 1991

Groebe 1894a = Groebe, P., Antonius Nr. 32, in: RE 1,2 (1894) 2614

Groebe 1894b = Groebe, P., Antonius Nr. 112, in: RE 1,2 (1894) 2640

Grueber 1970 = Grueber, H.A., Coins of the Roman Republic in the British Museum, 3 Bde., ND London 1970

Halfmann 1986 = Halfmann, H., Itinera principum (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2) Stuttgart 1986

Harrison 1998 = Harrison, S., The Sword-Belt of Pallas: Moral Symbolism and Political Ideology. *Aeneid* 10.495–505, in: Stahl, H.-P. (Hg.), Vergil's *Aeneid*: Augustan Epic and Political Context, London 1998, 223–242

Horsfall 1974 = Horsfall, N., Turnus ad portas, in: Latomus 33 (1974) 80–86

Kepple 1976 = Kepple, L.R., Arruns and the death of Aeneas, in: AJPh 97 (1976) 344–360

Kofler 2003 = Kofler, W., Aeneas und Vergil. Untersuchungen zur poetologischen Dimension der *Aeneis* (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften N.F. 2,111) Heidelberg 2003

Kokkinos 1992 = Kokkinos, N., Antonia Augusta, London/New York 1992

Korenjak 1997 = Korenjak, M., Pallas, Athene und der Schluß der *Aeneis*, in: Mnemosyne (Ser. 4) 50 (1997) 337–346

Koster 1990 = Koster, S., Vergil und Augustus, in: W. Görler/S. Koster (Hg.), Pratum Saraviense, Festgabe für P. Steinmetz, Stuttgart 1990, 127–146

Kraggerud 1998 = Kraggerud, E., Vergil Announcing the *Aeneid*. On *Georgics* 3.1–48, in: H.-P. Stahl (Hg.), Vergil's *Aeneid*: Augustan Epic and Political Context, London 1998, 1–20

Lefèvre 1983= Lefèvre, E., Vergil: Propheta retroversus, in: Gymnasium 90 (1983) 17–40

Lefèvre 1988 = Lefèvre, E., Die unaugusteischen Züge der augusteischen Literatur, in: G. Binder (Hg.), Saeculum Augustum, Bd. 2 (Wege der Forschung 512) Darmstadt 1988, 173–196

Lefèvre 1998 = Lefèvre, E., Vergil as a Republican. *Aeneid* 6.815–35, in: H.-P. Stahl (Hg.), Vergil's *Aeneid*: Augustan Epic and Political Context, London 1998, 101–118

Luther 2002 = Zwietracht am Fluß Tanais: Nachrichten über das Bosporanische Reich bei Horaz?, in: M. Schuol/U. Hartmann/A. Luther (Hg.), Grenzüberschreitungen (Oriens et Occidens 3) Stuttgart 2002, 259–277

Lyne 1983 = Lyne, R.O.A.M., Vergil and the Politics of War, in: CQ 33 (1983) 188–203

Mackie 1990 = Mackie, C.J., *Quisquis in arma vocas*: Turnus and Jupiter in the *Aeneid*, in: Antichthon 24 (1990) 79–85

Malcovati 1969 = Imperatoris Caesaris Augusti Operum fragmenta, ed. H. Malcovati, Aug. Taurinorum 1969

Mommsen 1913 = Mommsen, Th., Gesammelte Schriften, Bd. 8,1, Berlin 1913

Nadeau 2000 = Nadeau, Y., The Death of Aeneas – Vergil's Version (and Ovid's). An Insight into the Politics of Vergil's Poetry, in: Latomus 59 (2000) 289–316

Nicoll 2001 = Nicoll, W.S.M., The Death of Turnus, in: CQ 51.1 (2001) 190–200

Parry 1963 = Parry, A., The Two Voices of Virgil's *Aeneid*, in: Arion 2,4 (1963) 66–80

Pöschl 1977 = Pöschl, V., Die Dichtkunst Vergils, Berlin/New York ³1977

Potz 1992 = Potz, E., Pius furor und der Tod des Turnus, in: Gymnasium 99 (1992) 248–262

Putnam 1965 = Putnam, M.C.J., The Poetry of the Aeneid, Cambridge, Mass. 1965

Putnam 1995 = Putnam, M.C.J., Virgil's Aeneid, Chapel Hill/London 1995

Schmitzer 1990= Schmitzer, U., Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen (Beiträge zur Altertumskunde 4) Stuttgart 1990

Schmitzer 1994 = Schmitzer, U., Turnus und die Danaiden. Mythologische Verstrickung und personale Verantwortung, in: Grazer Beiträge 20 (1994) 109–126

Stahl 1981 = Stahl, H.-P., Aeneas – an „Unheroic" Hero?, in: Arethusa 14 (1981) 157–177

Stahl 1990 = Stahl, H.-P., The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival, in: K.A. Raaflaub/M. Toher (Hg.), Between Republic and Empire, Berkeley u.a. 1990, 174–211

Suerbaum 1999 = Suerbaum, W., Vergils Aeneis, Stuttgart 1999

Vielberg 1994 = Vielberg, M., Zur Schuldfrage in Vergils Aeneis, in: Gymnasium 101 (1994) 408–428

VSD = Vita Suetoniana-Donatiana, zitiert nach: G. Brugnoli u.a. (Hg.), Vitae Vergilianae Antiquae, Rom 1997

Wistrand 1984 = Wistrand, E., Aeneas and Augustus in the Aeneid, in: Eranos 82 (1984) 195–198

Wlosok 1990 = Wlosok, A., Aeneas Vindex: ethischer Aspekt und Zeitbezug, in: E. Heck/E.A. Schmidt (Hg.), Wlosok, A., Res humanae – res divinae, Heidelberg 1990, 419–436

Stephan Schmal

Frauen für die Freiheit? Zur Funktion „barbarischer Weiblichkeit" im Werk des Tacitus

1.

In der *Germania* des Tacitus gibt es bekanntlich eine Passage, in der die Paarungsmoral der Germanen und die Tugend ihrer Frauen pauschal hoch gelobt wird. Keine „lüsternen Schauspiele und keine aufreizenden Gelage" verführten diese in ihrer Keuschheit, niemand lache dort nämlich über sittliche Verfehlungen, „und verführen und sich verführen lassen nennt man nicht einfach zeitgemäßes Verhalten".[1] Nirgendwo sonst in der *Germania* ist die Absicht des Autors so mit Händen zu greifen, der eigenen römischen Gesellschaft kritisch ein Kontrastbild entgegenzusetzen, das er in dem idealisierten Substrat seines Germanenstoffes findet. Die Moral der Frauen ist nicht der einzige relevante Punkt. Mit der Betonung von Treue, Ehrlichkeit, einfacher Lebensweise und – vor allem – ständiger Kriegsbereitschaft führt Tacitus eine Mentalität vor, an der die Römer sich in mancher Hinsicht ein Beispiel nehmen können und wohl auch sollen.[2]

Für Tacitus lag bei den Römern vieles im Argen. Wie schon Sallust, sieht auch er seine Gesellschaft und deren politische Ordnung mit kritischer Distanz.[3] Der Senator, der, wie seine Kollegen, meist den Errungenschaften der Vorfahren und den Vorzügen der alten Ordnung das Wort redet, sieht und beschreibt ein politisches System, in dem Entscheidungen von Einzelnen getroffen werden, die sich zumeist von intransparenten, egoistischen Beweggründen leiten lassen. Die *principes* sind meist grausam und haben zugleich Angst um ihre exponierte Position, reagieren daher überhart gegen mögliche oder tatsächliche Gegner und ersticken jede Opposition, ja, die *libertas* von Wort und Tat überhaupt. Die Gesellschaft passt sich dem an. Die meisten Senatoren ducken sich, schmeicheln, lügen und suchen über persönliche Einflussnahme ihren Vorteil. Nicht mehr der Senat ist der Ort, an dem nach rationalen Kriterien über wichtige Fragen ergebnisoffen diskutiert wird, und

1 Tac.Germ.19.1f. (Städele 1991).

2 Die Sittenspiegeltheorie gehört seit über hundert Jahren zu den sichersten Ergebnissen der Germania-Forschung, auch wenn man immer wieder versucht hat, ihre Geltung zu bestreiten; zur Diskussion siehe stellvertretend für viele Wolff 1969 (1934), insb. 241, 244ff.

3 Zu der schier uferlosen und hier nur angedeuteten Diskussion um die Stellung des Tacitus zum Prinzipat siehe etwa Classen 1988, Vielberg 1987, 15f., Christ 1978, Ducos 1977, Nesselhauf 1952.

nicht mehr die Magistrate sind es, die Entscheidungen innerhalb eines von der Öffentlichkeit kontrollierten Spielraums treffen können. Die wichtigen Fragen werden jetzt von einer schwer durchschaubaren Agglomeration von Beratern, Dienern, Freunden und Angehörigen der kaiserlichen Familie beantwortet, in deren Zentrum der *princeps* sitzt.

Dieser Wandel hat unter anderem zur Folge, dass nun – über die steigende Macht der (kaiserlichen) *domus* gegenüber der *res publica* – auch einige Frauen zu Macht, Einfluss und öffentlichem Ansehen kommen. Schon die Frau und Witwe des Augustus, Livia, ist maßgeblich an der Entscheidung der Herrschernachfolge beteiligt und wird der Heimtücke und Gewaltanwendung gegenüber Rivalen und sogar gegen ihren Mann verdächtigt (ann.1.4f.). Messalina, Poppaea, Agrippina erscheinen als maßlos und ausschweifend. Mit dem Angebot sexueller Hingabe an ihren Sohn Nero (ann.14.2) zeichnet Tacitus an Agrippina ein pointiertes Extrembild.

Über die persönliche Einflussnahme bekommen einzelne Frauen plötzlich Gewicht in der Politik und wirken auf wichtige Entscheidungen ein, z. B. auf die Thronnachfolge: *serviendum [est] feminae,* murrten die Leute, wenn es um den Einfluss der Livia ging (ann.1.4.5), und man hat das Gefühl, das ist geradezu ein Motto für die Betrachtung des julisch-claudischen Kaiserhauses. Für Tacitus ist die Mitsprache der Frauen zweifellos ein Systemfehler und Bestandteil seiner Prinzipatskritik.[4]

Da auf der anderen Seite, im Spiegel der Ethnographie, Frauen in vielgestaltiger Form dargestellt werden, bietet es sich an, einmal in größerem Kontext Denkfiguren und Modelle zu suchen, die Tacitus anwendet, und die Funktion der Barbarinnen in seinem Werk zu hinterfragen. Dabei kann eine Folienlandschaft entstehen, vor der sich des Autors Einschätzung von der römischen Herrschaft und Gesellschaft der Prinzipatszeit stärker abhebt und profiliert. Danach soll die Perspektive gleichsam umgedreht werden und nach der Rolle von Römerinnen in Provinz und Heerlager – also, von Rom aus gesehen, in der Nähe der Barbarei – gefragt werden. Wenn die Beziehungen und Überschneidungen der Konzepte „Barbarei“ und „Weiblichkeit“ herausgearbeitet sind, lohnen weiterführende Überlegungen, inwiefern diese Konzepte Eingang gefunden haben in das Bild vom römischen Gemeinwesen und nicht zuletzt in das Geschichtsbild des Tacitus.

2.

Die genannten Idealisierungen von Germaninnen und Germanen sind natürlich nur *eine* Facette des taciteischen Barbarenbildes und keineswegs eine sehr dominierende. Generell

4 Zur weit verbreiteten politischen Interpretation der taciteischen Frauendarstellung siehe u.a. Rutland 1978, bes. 28f.; Christ 1978, 476, 481f.; Schürenberg 1975, 64f., 118ff.

gilt für Tacitus – wie wohl für alle seine Zeitgenossen – eine grundlegende Dichotomie zwischen Ordnung und Unordnung, Zivilisation und niederer Kulturstufe, Recht und Willkür etc., wenn er römische und nichtrömische Welt explizit oder implizit einander gegenüberstellt, und er fußt damit auf einer langen Tradition, die wir hier gar nicht erst zum Thema machen wollen.[5] Was ebenfalls weitgehend ausgespart bleiben muss, ist die Frage nach dem Realitätsgehalt der jeweils wahrgenommenen ethnischen Besonderheiten – schon weil wir in der Regel zu wenig zuverlässige Informationen darüber haben. Diese Fehlerquelle minimiert sich freilich, wenn man das Panorama der Betrachtung nur weit genug spannt: Vergleicht man Juden, Bataver und Parther bei Tacitus, diese wiederum mit den Beschreibungen anderer Römer und Griechen, so heben sich bald stabile Muster ab, die deutlich machen, dass die antike Ethnographie in der Regel mehr über den Betrachter, seine Gesellschaft und seine Wertvorstellungen aussagt als über das jeweilige fremde Volk, übrigens ein Gemeinplatz der modernen Wahrnehmungspsychologie und Erkenntnistheorie: Fremdwahrnehmung im engsten Sinne ist nicht möglich, jede Beschreibung des Anderen gerät letztlich zur Autobiographie. Bei der Beschäftigung mit der antiken Ethnographie kommt noch der Umstand hinzu, dass uns ja schon vom Beschreiber 2000 Jahre und deren Wandlungen trennen, d. h. wir sind mit der Aufgabe, die Distanz zwischen ihm und uns aufzuarbeiten, so stark gefordert, dass die beschriebene Distanz zwischen ihm und seinem ethnographischen Subjekt, um die es scheinbar eigentlich geht, fast zur *quantité négligeable* wird.

Bei den Römern waren die Geschlechterrollen bekanntlich streng getrennt, zumindest in der Theorie, in den Oberschichten und in der omnipräsenten „guten alten Zeit", also in der Wahrnehmung der vermeintlich moralisch so überlegenen Gesellschaft der frühen Republik. Frauen traten nur im kultischen Bereich in der Öffentlichkeit auf, von Politik und Kriegswesen hielten sie sich fern. Im Idealfalle männlicher Prägung blieben sie auf die *domus* ihres Mannes fixiert (und *nur* auf diese![6]). Sie hielten ihm den Rücken frei und nahmen seine gesellschaftlichen Interessen wahr, wenn er fern der Hauptstadt war, was – zumal seit der späten Republik – durchaus anspruchsvollere Kommunikation bedeuten konnte, die bis in die Politik hineinreichte oder komplizierte geschäftliche Angelegenheiten betraf.[7] Eine grundlegende Rollentrennung, die mit einer klaren Hierarchie zugunsten der Männer gekoppelt war, blieb aber immer aufrecht.

5 Zum römischen Barbarenbild vgl. etwa Schmal 2002, 277ff., Timpe 2000, 223ff., Staedele 1986, erschöpfend Dauge 1981.

6 Späth 1994, 53f., 115.

7 Marshall 1975a, 113.

3.

Das war bei den nördlichen Barbaren aus Sicht der Römer nicht immer und nicht überall der Fall. Die Behauptung, dass bei ihnen die Frauen (abgesehen von Details) nicht anders gekleidet seien als die Männer,[8] steht beispielhaft für eine Fremdwahrnehmung, in der Unterschiede eingeebnet werden[9] und ihr vermeintliches Fehlen dann auch sinnhaft besetzt wird, wie wir sehen werden. In zwei zentralen Bereichen sind die Zuständigkeiten der Geschlechter für Tacitus nicht in der Weise abgegrenzt, wie es römischen Vorstellungen entspricht: in der Kriegführung und in der Ausübung von Herrschaft.

Zu Letzterem sagt Tacitus in Bezug auf Britannier, die sich unter Boudicca zum Widerstand gegen die Römer zusammenschließen, ganz explizit, sie würden keinen Geschlechtsunterschied bei der Ausübung von Herrschaft machen,[10] ein Pauschalurteil, das durch die ansonsten konventionelle Ethnographie der Insel bei Tacitus in keiner Weise gestützt wird[11] und schon von dem Mitglied eines Nachbarstammes in seiner Reichweite sehr beschränkt, wenn nicht *ad absurdum* geführt wird. Calgacus feuert seine Mannen sinngemäß mit dem Hinweis an, dass *sogar* eine Frau (nämlich Boudicca) den Römern schwere Schäden zugefügt hätte (Agr.31.4), eine Äußerung, die natürlich nur Sinn macht, wenn Frauenherrschaft bei den Britanniern – wie bei den Römern – verpönt ist. Cartimandua ist die zweite Herrscherinnengestalt auf der Insel,[12] eine zwiespältige Figur, deren Verdienste für die Römer mit dazu beizutragen scheinen, dass sie zeitweilig zur Herrschaft gelangt – durch eine Palastrevolte freilich, die genauso gut an einem persischen oder assyrischen Hof sich hätte zutragen können. Glück gebracht hat sie weder der Königin noch ihrer Gefolgschaft, ihre Gegner betrachten es übrigens – gut römisch – als Schande *(ignominia)*, von einer Frau beherrscht zu werden, und beseitigen Cartimandua schließlich (ann.12.40.3).

Die Frauenherrschaft ist auch bei den näher gelegenen nördlichen Barbaren gelegentlich vertreten.[13] Die Brukterer-Fürstin Veleda zieht ihre Legitimation aus prophetischen Kräften, welche die Germanen seit alters her dem weiblichen Geschlecht zuschreiben.[14] Nun

8 *nec alius feminis quam viris habitus*, Germ.17.2.

9 Lund 1988, 161 will eine Beziehung zum „Altrömischen" herstellen, weil bei den Vorfahren auch die Römerinnen eine Toga getragen hätten, was durchaus Sinn macht, weil die in der Nachbarschaft beschriebenen Tugenden im germanischen Geschlechterverhältnis ebenfalls starke Parallelen mit der mutmaßlich sittenstrengen Vorzeit aufweisen.

10 *neque enim sexum in imperiis discernunt*, Agr.16.1; vgl. ann.14.35.1.

11 Christ 1978, 472f.

12 Hist.3.45; ann.12.40.2f.

13 Auch im Osten kommt sie einmal vor: Die Armenier ließen sich eine Zeit lang von Erato beherrschen, vertrieben diese aber bald wieder (ann.2.4.2).

14 Hist.4.61.2; vgl. Germ.8.2.

sind hellsehende oder priesterliche Jungfrauen auch im römisch-griechischen Raum üblich, keineswegs üblich ist aber der Brauch, die herrschende Person zu verbergen, wie es die Brukterer tun: Veleda haust auf einem hohen Turm, Nachrichten werden ihr – wie bei einer Gottheit – durch spezielle Mittelspersonen überbracht, zu sehen bekommt sie niemand (hist.4.65.4). Für den Römer, dessen Amtsinhaber oder -bewerber sich im republikanischen Ideal gerade durch persönliche Präsenz auszeichnen mussten, ist das ein Mittelding aus Okkultismus und fernöstlichem Hofzeremoniell – oder ein Abbild der unseligen späten Regierungsjahre des Tiberius. Auch hier gilt die Frauenherrschaft übrigens schon der engsten Nachbarschaft als suspekt. Bei den Batavern, die über ein Zusammengehen mit Veleda und Civilis nachdenken, räsonnieren viele, dass es doch ehrenvoller sei, von römischen Fürsten beherrscht zu werden als von germanischen Frauen (hist.5.25.2).

Je weiter der Betrachter sich von seinen Objekten entfernt, desto ungewöhnlicher und exotischer werden die Dinge, ein vertrautes Phänomen (nicht nur) in der antiken Ethnographie. Bei den Germanenvölkern des fernen Nordens, die man nicht mehr so genau kennt, sei Frauenherrschaft üblich (Sithonen, Germ.45). Bei den Fennen begleiten die Frauen die Männer auf die Jagd und fordern gleichen Anteil an der Beute (Germ.46). Die Vorstellung von der Realität germanischer Frauenherrschaft wird dabei zum Teil begründet in vermeintlichen Alltagsbeobachtungen und Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Schließlich seien es ja pauschal auch die Frauen und alten Leute, die sich um Haus und Hof kümmerten, während die Männer außerhalb der Kriegszeiten nur faul herumlägen (Germ.15.1).

Dazu passt, dass die Frau dem Mann bei den Germanen eine starke Partnerin sein soll, *eine* Partnerin, denn bei ihnen wird die Monogamie ja besonders hoch gehalten.[15] Schon die Brautgaben weisen darauf hin, dass sie vor allem den Kriegserfolg miteinander teilen sollen (Germ.18.2f.). Nach der Schlacht ist der Krieger auf das Urteil seiner Frau angewiesen: „Das sind für einen jeden die heiligsten Zeugen, das die größten Lobredner: Zu den Müttern, zu den Ehefrauen tragen sie ihre Wunden, und diese scheuen sich nicht, die Hiebe zu zählen und zu untersuchen, und sie versorgen die Kämpfer mit Speisen und mahnenden Worten." (Germ.7.2).

4.

Das Auftreten der nördlichen Barbarenfrauen bei Kampfhandlungen gehört zu den einprägsamsten Erscheinungen, die der Römer an seinen Nachbarn wahrnimmt. Kimbern und Teutonen haben die Römer bekanntlich sehr beeindruckt,[16] die wilden Bergvölker des No-

15 Germ.18.1; 19.2.

16 Plut.Marius 19.7 und 27; Caes.Gall 1.51.2f.; vgl. Flor.epit.1.38.16f.

ricum stehen dem kaum nach,[17] und Sallust schreibt von Spanierinnen, die ihre Männer in den Krieg treiben.[18] Auch wenn die ethnographisch-mythologische Tradition hier seit den Amazonen schon immer Vorlagen von Inversionsvarianten lieferte, der zufolge die Frauen, teilweise sogar *nur* die Frauen kämpften,[19] gibt es doch keinen ernsthaften Grund, daran zu zweifeln, dass die römischen Soldaten tatsächlich in ihren Kämpfen oft Frauen gegenüber hatten, waren doch ihre Feinde – zumal im wenig organisierten Norden – meist in einer gänzlich anderen Lebenssituation als sie selbst, da sie in ihrer unmittelbaren Lebensumgebung angetroffen wurden bzw. gewissermaßen diese Lebensumgebung nomadisierend stets bei sich trugen.

Im taciteischen Kosmos ist der Komplex der (barbarischen) Frauenbegleitung im Kampf recht vielseitig besetzt. In den Kampfschilderungen dominiert die aus der Perspektive des rein männlich besetzten römischen Heerlagers heraus wohl nahe liegende Interpretation, dass Frauen schwächer sind als Männer, ihr Vorhandensein in den Reihen der Feinde also eine Verminderung der Kampfkraft bedeutet, in den Kommentaren um weibliche Führungsstellen hatten wir das ja schon beobachtet. So argumentiert der Feldherr Suetonius vor den Soldaten der 14. Legion, die sich zum Treffen mit den Streitkräften Boudiccas bereitmachen: „mehr Frauen sehe man dort als junge Männer. Unkriegerisch und waffenlos, würden sie sofort weichen, sobald sie das Schwert und die Tapferkeit der Sieggewohnten … wieder erkannt hätten" (ann.14.36.1). Der anschließende überwältigende Sieg gibt dem Kommandeur recht. Schon zuvor war es auf der britannischen Insel Mona zu einem denkwürdigen Treffen gekommen, bei dem Frauen über das Faktum ihrer physischen Anwesenheit hinaus eine starke symbolische Rolle spielen (ann.14.30). Bei den Barbaren seien vor der Schlacht Frauen zwischen den aufgestellten Männern herumgelaufen, „die nach Art von Furien im Leichengewand mit herabwallenden Haaren Fackeln vorantrugen; die Druiden ringsum stießen grausige Verwünschungen aus, die Hände zum Himmel erhoben." Der Auftritt verfehlt seine Wirkung nicht, die römischen Soldaten sind verunsichert. „Als dann aber der Feldherr sie anfeuerte und sie sich selbst Mut machten, doch nicht vor einem Haufen rasender Weiber in Angst zu geraten, gingen sie zum Angriff über, warfen alle nieder, die ihnen entgegentraten, und trieben sie in das Feuer der eigenen Fackeln." Anschließend zerstörten die Römer „die Haine, die den Riten eines wilden Aberglaubens geweiht waren: denn vom Blut von Kriegsgefangenen die Altäre dampfen zu lassen und aus menschlichen Eingeweiden den Willen der Götter zu erfragen hielten sie für heiliges Recht." Die Nachbarschaft von ekstatischen Frauen, heidnischen Priestern und „barbarischen" Opferbräu-

17 Vgl. Grassl 1994; Bichler 1987/88.
18 Sall.hist.2.73; 75 (McGushin).
19 Bichler 1995, 111f., 121f.

chen ist kein Zufall, „the Roman victory is presented as a triumph for civilization over the dark forces of unreason and superstition, of ethnic and religious fanaticism."[20] In der Tat siegt hier die kühle Professionalität der römischen Männer über Emotion, Enthusiasmus und Fanatismus.[21] Nirgendwo sonst bei Tacitus entsteht so deutlich der Eindruck, dass hier „männliche" römische Kraft über „barbarische Weiblichkeit" – letztlich scheinbar mühelos – triumphiert.

Verallgemeinern lässt sich diese Deutung allerdings nicht ohne Weiteres. Im allgemeinen Teil der *Germania* beschreibt Tacitus die Anwesenheit von Frauen und Kindern im Kampf eindeutig positiv. Schon manches wankende Germanenheer sei von den eigenen Frauen wieder zum Stehen gebracht worden (7f.). Ganz konkret wird Civilis die Familienangehörigen in den Rücken seiner Truppen stellen „als Ansporn zum Sieg oder für alle, die sich etwa zurückdrängen ließen, zur Beschämung" (hist.4.18.2). Tatsächlich sind die Gegner erst einmal beeindruckt. Der Britannierführer Calgacus nimmt die (fehlenden) Angehörigen des Gegners gar als Argument zur eigenen Aufmunterung: „Jeglicher Ansporn zum Sieg liegt auf unserer Seite: Keine Frauen feuern die Römer an, keine Eltern werden ihre Flucht mit Schimpf und Schande begleiten; viele haben entweder keine Heimat oder eine andere." (Agr.32.2).

Nimmt man alle Belege zusammen, so sind es vor allem zwei Aspekte, die die Anwesenheit der Frauen zur Stärkung der Kampfkraft werden lassen. Zum einen ist es der Wert der starken Partnerschaft, der über das Anfeuern direkt ins Kampfgeschehen getragen wird. Der zweite Aspekt ist komplexer und wahrscheinlich wichtiger. Er wird dort eindrucksvoll illustriert, wo die Britannier nach einer verheerenden Niederlage ziellos umherirren, Unterschlupf suchen, um diesen gleich wieder zu verlassen, Pläne schmieden und wieder fallen lassen, trauern und wüten, ihre Häuser anzünden und in ihrer Verzweiflung teilweise auch Frauen und Kinder umbringen.[22] Deutlich wird: Die Germanen sind zuhause, sie kämpfen um ihre Heimat – oder sie haben ihr gesamtes Hab und Gut mit sich geführt. Das gibt ihnen Kraft, zugleich stehen sie aber auch mit dem Rücken zur Wand. Verlieren sie den Kampf, haben sie alles verloren. Dies vor allem symbolisiert die Anwesenheit von Frau und Kindern. Man kann es auch noch anders sehen: Bei den Germanen ist das Kriegführen scheinbar nicht vom Privatleben getrennt. Schließlich gehen sie ja „allen Geschäften öffentlicher und privater Natur" in Waffen nach[23] und lassen sich selbst von ihren Bräuten

20 Roberts 1988, 122. Roberts weist differenziert nach, dass der tiefe Gegensatz der beiden Kampfparteien auch sprachlich sorgfältig ausgemalt ist (121).

21 Roberts 1988, 120f.

22 Agr.38.1f.; zum Topos des Angehörigenmordes in der Barbarei siehe Bichler 1987/88, 18ff., Grassl 1994, 196ff.

23 Germ.13.1; vgl. 11.1.

Waffen schenken (Germ.18.2). Das passt zum Bild des kriegerischen Nordbarbaren, der den Römern „allzeit bereit" zum Kämpfen erscheint.

Bei den Römern dagegen sind die Räume stärker getrennt. Daher wird den Legionär die Niederlage im Kampf nicht so sehr treffen. Mehr oder weniger geordnet wird er sich im befestigten Lager wiederfinden und neu sortieren, auf dem Schlachtfeld dagegen wird er keine persönlichen Spuren hinterlassen und hat sozusagen nichts zu verlieren außer seinem Körper. Wer nun der besser motivierte Kämpfer ist, darüber kann man streiten, Tacitus bietet viele Argumente. Im Resultat allerdings ist die Bilanz eindeutig: Wo im Kampfgeschehen im taciteischen Kosmos Familienangehörige mitwirken, ist dies langfristig nicht von Nutzen und kann die Niederlage der Barbaren nicht verhindern.

5.

Die Nordbarbaren sind nicht die einzigen, die manchmal ein Problem mit den Frauen in der Nähe des Kriegsgeschehens haben. Auch bei den Römern selbst ist es Thema[24] und wird bei Tacitus in einer längeren Passage, auf die wir noch zurückkommen werden, ausführlich diskutiert (ann.3.33f.). Gewiss, für die einfachen Soldaten war das wenig relevant, da sie in dem hier beschriebenen und betrachteten Zeitraum zur Ehelosigkeit verpflichtet blieben[25], wie auch kaum anders möglich im unsteten und armseligen Lagerleben. Aber der stets notwendige Verzicht von Mannschaften und Unteroffizieren gab dem Thema vielleicht gerade seine Brisanz und machte es zum Problem, wenn mit den Gattinnen der Feldherren und hohen Beamten plötzlich doch Frauen in dieser Männerwelt auftauchten. Grund zum Gerede scheint das reichlich gegeben zu haben.

Solange der römische Herrschaftsbereich jederzeit zentral von Rom aus zu steuern war, solange es ausreichte, im Frühjahr ein Heer an die gefährdete Grenze zu entsenden, das spätestens im Herbst wieder zurückkehrte, war es auch nicht nötig und der Aufwand nicht gerechtfertigt, dass ein Anführer seine Familie und damit einen nicht unerheblichen Tross, nämlich den üblichen Haushalt eines hohen Herrn, mit sich führte.

---

24 Frauen in der Nähe von Kriegsgeschehen oder Lagerleben werden auch außerhalb von Tacitus regelmäßig negativ vermerkt und als Zeichen der Disziplinlosigkeit gewertet, vgl. Ovid, Consolatio ad Liviam 49f., Plin. epist.6.31.4ff.; Cass.Dio 56.20.2 (schwerfälliger Tross als eine Ursache für die Varus-Katastrophe), Cass.Dio 59.18.4.

25 Marshall 1975a, 110; Ausnahmen gab es, so berichtet Caesar im „Bürgerkrieg", von den Truppen seines Gegners Gabinius, „die schon ganz die zügellose alexandrinische Lebensweise angenommen, römische Art und Zucht verlernt und Weiber genommen hatten, von denen sie meist schon Kinder hatten." (Caes.civ.3.110.2f., Schönberger).

In den Wirren der Bürgerkriegszeit änderte sich das schon deshalb, weil einige hochrangige Vertreter nun Rom verlassen mussten und nicht so bald damit rechnen konnten, ihre Heimatstadt wiederzusehen. Daher nahm manch einer seine Familie mit. Der Normalfall wurde das freilich nicht. Über alles Private hinaus hatte die Frau des abwesenden Mannes die Aufgabe und Pflicht, ihren Gatten über die Geschehnisse in Rom zu informieren und seine Interessen dort, soweit ihr das über das soziale Umfeld möglich war, wahrzunehmen.[26] So hielt Terentia 51/50 v. Chr. für Cicero die Stellung, und auch Ovid ließ seine Frau aus Nützlichkeitserwägungen heraus zuhause, als er nach Tomi ging (trist.1.3.79f.).

Sulla war der erste, der 86 v. Chr. Caecilia Metella mit nach Athen nahm.[27] Auch Cornelia folgte 49/48 Pompeius nach Ägypten.[28] Zu dem Zeitpunkt war das aber noch die Ausnahme. Sueton belegt rückblickend die Strenge des Augustus u. a. damit, dass dieser selbst seinen Legionskommandanten ungern und nur im Winter erlaubt habe, ihre Frauen zu besuchen (Suet.Aug.24). Dennoch muss der Wandel in der ersten Phase des Prinzipats wurzeln, als die Anpassungen der Provinzverwaltung auch zu einer zunehmenden personellen Kontinuität bei den leitenden Beamten führte.[29] Vor allem Tiberius hat die Dienstzeiten offenbar verlängert (ann.1.80). Im Jahr 24 n. Chr. wird aus gegebenem Anlass ein Senatsbeschluss verhandelt, nachdem Magistrate für Vergehen, die ihre Frauen in den Provinzen begangen hätten, voll verantwortlich seien.[30] Dies ist ein ebenso klares Anzeichen dafür, dass Gouverneursfrauen in den Provinzen inzwischen zur Normalität geworden waren, wie die Senatsdebatte darüber zwischen Caecina und Messalinus.[31] Tacitus selbst referiert, dass sein verehrter Schwiegervater Agricola als junger Quaestor in Britannien Vater einer legitimen Tochter geworden wäre (Agr.6.3), er selbst hatte seine Frau offenbar bei sich in der Provinz, sodass sie beide nicht am Totenbett des Vaters bzw. Schwiegervaters erscheinen konnten (Agr.45.4). Das Thema hält Einzug in die Literatur, und zwar in so unterschiedlicher Besetzung, dass wir daraus sowohl lernen, wie man sich eine gute Gouverneursfrau wünschte, als auch, welches Schreckbild man fürchtete.[32] Welche Rolle spielen nun Römerinnen in den Provinzen bei Tacitus?

26 Cic.fam.14.5; Plu.Cic.20; Marshall 1975a, 113.

27 Plu.Sull.6.12; 13.1; 22.1; ausführlich zur Geschichte prominenter Römerinnen in der Provinz Marshall 1975a, 118ff.

28 Plu.Pomp.74.

29 Marshall 1975b, 12; vgl. schon Tac.ann.1.40.4: es sind mehrere Frauen, die Agrippina in sichere Gegenden begleiten sollen, als sich im Jahr 14 die rheinischen Legionen erheben.

30 Ann.4.20.4; vgl. Ulp.dig.16.4.2.

31 Ann.3.33f. für das Jahr 21; vgl. auch den Abzug der Frauen aus dem Umfeld des Germanicus im Jahr 14, ann.1.40.

32 Die Frau des Pilatus mischt sich in das Gerichtsverfahren um Jesus ein (Mt 27.19); Juvenal beschwört die Gefahr, dass eine Gouverneursfrau die Provinz ausplündert (Iuv.8.128f.); bei Martial ist der Vorwurf der Habgier ebenfalls Thema, doch das wird widerlegt mit der Pointe, dass die Statthaltersfrau im Gegenteil allzu

6.

Severus Caecina stellt im Jahr 21 im Senat den Antrag, dass kein Beamter, dem eine Provinz zugefallen sei, seine Frau dorthin mitnehmen dürfe: „die Begleitung von Frauen bringe es mit sich, dass eine friedliche Tätigkeit durch ihr Wohlleben, kriegerische Handlungen durch ihre Schreckhaftigkeit behindert würden und der römische Heereszug sich in eine Art Barbarenaufzug *(barbari incessus)* verwandle. Nicht nur schwächlich und Anstrengungen nicht gewachsen sei das weibliche Geschlecht, sondern, wenn man ihm die Freiheit *(licentia)* lasse, grausam, ehrgeizig, machtgierig".[33] Sie mischten sich in militärische Dinge ein, hätten kompromittierenden Umgang mit Provinzialen, würden Geldgeschäfte betreiben, außerdem sei die Repräsentation der römischen Macht gleichsam zweigeteilt (ann.3.33.3f). Sehr komprimiert finden wir hier die wesentlichen Argumente gegen Frauen in den Provinzen, die anscheinend im Umlauf waren.[34]

Doch Caecinas Rede stößt im Senat auf gereizte Ablehnung. Valerius Messalinus argumentiert, dass das Leben in den Provinzen nicht mehr so gefährlich sei wie früher, und wenn doch gekämpft würde, gäbe es hinterher für die Männer keine bessere Erholung als an der Seite der Gattin. Ehrgeizig und habsüchtig seien im Übrigen auch Männer. Überhaupt sei vor allem der Mann dafür verantwortlich, wenn seine Frau sich schlecht benehme, und wenn er sie alleine in der Hauptstadt zurücklasse, hätte er erst recht keine Chance mehr, die natürlichen Schwächen des Weibes auszugleichen (ann.3.34). Drusus pflichtet Messalinus bei und verliert ein paar warme Worte über seine Frau, von der er sich nur ungern trenne. Angesichts der Tatsache, dass die *uxor carissima* ihren Mann wenig später betrügen und ins Verderben stürzen wird (ann.4.3ff.), muss man hier allerdings eine ironische Note des Autors einkalkulieren, die die Senatsentscheidung über Frauen in den Provinzen letztlich fragwürdig macht.[35]

Es ist demzufolge argumentiert worden, dass die Frauen in den Provinzen und die Legalisierung solcher Nachgiebigkeit im Gegensatz zu früherer Disziplin für Tacitus einen zentralen Platz einnehme in seiner Analyse von Roms Niedergang. Damit, dass man weibliche Charakterschwäche habe Einzug halten lassen in die männliche Domäne des militärischen Lagerlebens, habe man alte Männertugenden korrumpiert und letztlich die Widerstandskraft des Reichs geschwächt.[36]

---

viel gegeben habe (Mart.2.56); Seneca beschreibt einmal das ideale Verhalten einer Gattin, die sich in den 16 Jahren, die ihr Mann Ägypten verwaltet habe, nicht einmal habe blicken lassen und nichts und niemanden an sich heran habe kommen lassen, Sen.clem.19.6 (Consolatione ad Helviam).

33 *saevum ambitiosum, potestatis avidum*; ann.3.33.2f.

34 Ausführlich zur Stelle mit weiteren Literaturangaben Marshall 1975b, 13ff.

35 Christ 1978, 478.

36 Hoffsten 1939, 50f.; Marshall 1984/86, insb. 169; vgl. Marshall 1975b, insb. 15; vgl. Marshall 1975a.

Wir finden in den *Historien* den Statthalter Calvisius Sabinus, dessen Frau „in dem sträflichen Verlangen, die Einrichtung des Lagers zu besichtigen, in soldatischem Aufzug nachts hineinging, ebenso übermütig bei den Nachtrunden und den übrigen militärischen Dienstleistungen versuchsweise mitmachte und dann sogar auf dem Hauptquartier Hurerei zu treiben wagte." (hist.1.48.2). Ähnliches gilt für Plancina, die Frau des Germanicus-Rivalen Piso, die sich nicht in den „Grenzen des Anstandes", die für Frauen gezogen seien, gehalten *(nec ... intra decora feminis),* sondern an Reiterübungen und Manövern teilgenommen habe (ann.2.55.6). Dies nun allerdings mit dem Untergang des Germanicus in direkten Zusammenhang zu bringen, ist gewiss überzogen.[37]

Es fällt auch schwer, in die vermeintlich kritische Sichtweise des Tacitus jene Beispiele mit aufzunehmen, in denen Heerführer oder Beamte nichts anderes tun als das, was ihnen schon in den vermeintlich asketischen Zeiten der Republik verschiedentlich vorgeworfen wurde, nämlich „Unzucht" mit Einheimischen zu treiben.[38] Das gilt für den liederlichen vitellianischen General Valens, der „die Häuser seiner Quartierwirte durch Hurerei und Ehebruch befleckte" (hist.3.41.1). Das gilt noch mehr in der hübschen Geschichte des Petilius Cerialis, der zwar im Kampf ein besonnener Kopf ist (hist.4.77.2), der aber durch sein *stuprum* mit der verheirateten Ubierin Claudia Sacrata nun tatsächlich eine schwere militärische Panne mitverursacht: Die wachhabenden Soldaten und Offiziere, deren Lager von Germanen schmählich überfallen und dezimiert worden ist, können sich damit herausreden, dass ihr Chef die Nacht bei seiner Geliebten verbracht und danach die Weisung ausgegeben habe, Ruhe zu halten, damit er schlafen könne. Daher seien die Wachen auch eingeschlafen (hist.5.22.3). Ob Valens und Cerialis ihre Gattinnen mit dabei hatten, wissen wir zwar nicht genau, aber wahrscheinlich ist es nicht. Aus den Berichten des Tacitus müssen wir schließen: Es wäre besser gewesen, sie hätten sie mitgenommen.

Aufschlussreich ist auch die Geschichte des Sympathieträgers Germanicus, der im Jahr 14 bei einer Meuterei von rheinischen Legionen persönlich in große Bedrängnis gerät. Auf dringenden Rat hin will er die schwangere Agrippina und ihren kleinen Sohn in sichere Gegenden schicken. Sie machen sich gemeinsam mit den Frauen „der Freunde", die also auch

---

37 Marshall 1975a, 120.; man könnte im Gegenteil behaupten, Tacitus habe die Möglichkeiten, die ihm das Sujet vielleicht bot, bei weitem nicht ausgeschöpft: Es sind keine Frauen an dem letztendlichen Zerwürfnis zwischen Piso und Germanicus beteiligt, sondern vor allem die „Freunde" des letzteren (*amici*, ann.2.57.2). Der Tod des Germanicus ist doch wohl nach Tacitus nicht wirklich auf den überraschten Piso und seine Entourage zurückzuführen (vgl.2.69.2). Der sensible Germanicus, der sich ständig verfolgt fühlt, bildet sich zum Schluss ein, er sei durch Piso und Plancina verdorben worden, die *„amici"* sind an dieser Meinungsbildung offenbar wieder maßgeblich beteiligt (2.71).

38 Marshall 1984/86, 178, 184; vgl. die entsprechenden Vorwürfe gegen Verres bei Cicero: Verr.2.2. 14.36.

noch dabei waren, auf den Weg (ann.1.40). Jetzt spielen sich erstaunliche Szenen ab: Die Soldaten sehen den traurigen Zug, glauben, dass die Frauen zu den Feinden gehen, weil sie dort sicherer wären. Das Söhnchen von Germanicus, das „Soldatenstiefelchen“ (Caligula), das ihnen so viel Freude gemacht hat, wollen sie erst recht nicht hergeben. Die Soldaten schämen sich und bewegen die meisten der Frauen fast handgreiflich dazu, umzukehren zu Germanicus. Der nutzt die Gelegenheit zu einem heftigen Appell an die unruhigen Truppen mit dem Tenor, dass er Frauen und Kinder wegschicke, damit seine ungetreuen Soldaten wenigstens nur ihn, Germanicus, meucheln könnten und sich nicht noch an völlig Unschuldigen vergingen. Sollten sie es sich anders überlegen, müssten sie endlich klein beigeben und die Rädelsführer ausliefern (1.42f.). Der Erfolg ist durchschlagend: „Demütig bekannten sie daraufhin, er erhebe berechtigte Vorwürfe, und baten, er möge die Schuldigen bestrafen, den Gestrauchelten verzeihen und sie dann gegen den Feind führen. Zurückrufen möge er seine Gattin, zurückkehren solle der Pflegesohn der Legionen [Caligula] und nicht den Galliern als Geisel ausgeliefert werden.“ (1.44.1). In der Konsequenz also war die Anwesenheit der Agrippina in der Provinz dem Germanicus nicht nur nicht schädlich, sondern von erheblichem Nutzen. Außerdem ahnen wir hinter der Geschichte einen offenbar ebenfalls realistischen Garnisonsalltag mit bewunderten Damen, fürsorglichen „Kompaniemüttern“ und Offizierskindern, die zwischen den Zelten spielen und mit den Soldaten Spaß haben.

Im nächsten Jahr wird diese Geschichte eine Fortsetzung finden. Germanicus' Legat Caecina kann in einem Kampf gegen Chatten und Cherusker nur mit Mühe die Oberhand behalten, geschwächte römische Truppenteile finden erst nachts zum Lager zurück. Dort steht Agrippina. Die „tatkräftige Frau *(femina ingens)* übernahm die Dienstpflichten des Feldherrn in diesen Tagen und verteilte unter die Soldaten, je nachdem einer abgerissen oder verwundet ankam, Kleidungsstücke und Verbandszeug.“ (ann.1.69.1) Es ging sogar das Gerücht, Agrippina sei es gewesen, die den Abbruch der Rheinbrücke veranlasst und so die siegreichen Germanen davon abgehalten hätte, in Gallien einzudringen (ebd.). Dass Tiberius sich darüber beschwert[39] und von Seianus noch in seinem Misstrauen bestärkt wird, lässt die Vermutung zu, dass Agrippina von Tacitus selbst auch in dieser Episode eher positiv bewertet wird.

Es fällt also schwer, dem Tacitus eine klare Antwort auf die Frage zu entlocken, ob denn wohl die Feldherrenfrauen etwas in der Provinz zu suchen hätten. Klar scheint nur, dass sie dem eigentlich militärischen Bereich nicht zu nahe kommen dürfen, denn sonst herrschen

39 „Mehr Einfluss habe Agrippina schon bei den Legionen als die Legaten, als die Heerführer; unterdrückt sei von einem Weibe die Meuterei, der auch der Name des Princeps nicht habe Einhalt gebieten können.“ (ann.1.69.4).

schnell „barbarische" Verhältnisse. Aber abgesehen davon gibt Tacitus (auch) hier dem Individuellen Raum. Es hängt durchaus an den Einzelpersonen, was sie aus der Situation machen, und man sollte darauf hinweisen, dass gerade Agrippina (die Ältere) ohnehin als integrer Charakter gilt, wie ja auch der für sie verantwortliche Germanicus. Die Realität, die Tacitus ja selbst in vielfacher Funktion kennen gelernt hat, ist zu vielfältig für glatte Pauschalisierungen und Stereotype.

7.

Mit dem verschiedentlich auftretenden Problem der Römerin in der Provinz korrespondiert der Komplex von Frauen, die an Bürgerkriegen und Verschwörungen beteiligt sind.[40] Man wird nicht behaupten können, dass es, rein statistisch betrachtet, wirklich viele sind, außerdem finden sie in Catilinas Gefährtin Sempronia bereits 150 Jahre zuvor eine illustre literarische Vorgängerin. Dennoch gibt es spektakuläre Fälle darunter.

Im dritten Buch der *Historien* beschreibt Tacitus den siegreichen Kampf Vespasians gegen die Anhängerschaft des Vitellius 69 n. Chr. Triaria selbst, die Gattin des Vitellius, habe sich nach der Eroberung Tarracinas, mit einem Schwert bewaffnet, grausam benommen, behaupten einige (hist.3.77.3). Tacitus lässt die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte offen, die ebenso gut zu den zahlreichen *rumores* gehören kann, welche die Innenpolitik bei Tacitus stets begleiten und oft sogar das Geschehen vorantreiben.

Im Zuge dieser Auseinandersetzungen brennt das Kapitol nieder, in dem sich Anhänger des Vespasian verschanzt hielten, „die jammervollste, die verabscheuungswürdigste Gräueltat" die das römische Volk seit Gründung der Stadt getroffen habe.[41] Hinterher, so schreibt Tacitus, sei es nicht so einfach gewesen, zu unterscheiden, wer sich mit Recht zugute gehalten habe, auf der Seite Vespasians gekämpft zu haben, aber er gibt als sicher an, dass sich auch viele Frauen im Kapitol hätten einschließen lassen, „unter ihnen zeichnete sich vor allem Verulana Gratilla aus, die, ohne an Kinder und Verwandte zu denken, dem Kriegs-

40 Ausführlich dazu, vor allem bezogen auf die *Historiae*, Marshall 1984/86. M. will nachweisen, dass für Tacitus die Rolle der Frau eine zentrale Position in der Analyse der Dekadenz der römischen Gesellschaft einnimmt. Der rote Faden, den er dazu in den *Historiae* legt, vereint aber bisweilen weit auseinander liegende Textstellen, deren Relevanz im Einzelnen fraglich ist. Die präsentierte Abfolge einer Handvoll Frauenfiguren, die mit Gräueln und Verbrechen in Zusammenhang gebracht werden, macht allzu leicht vergessen, dass – sowohl in den Annalen als auch in den Historien – eine Unmenge von Namen auftaucht, von denen letztlich nur wenige weiblich sind.

41 Hist.3.72.1; vgl. hist.1.2.2. Hier ist Marshall im Recht, wenn er diesem Ereignis mit Frauenbeteiligung im Sinne des Tacitus großes Gewicht beimisst (1984/86, 179).

handwerk nachging." (hist.3.69.3). Allerdings scheint der Einschub anzudeuten, dass sie damit absolut frauenuntypisch gehandelt habe.

Schon im ersten Buch der *Historien* ist von Calvia Crispinilla die Rede, einer alten Vertrauten Kaiser Neros, die im Zuge der Umtriebe des Tigellinus angeblich in Afrika Staatsverrat betreibt, dort zur Rebellion hetzt und anscheinend Rom über ein Getreideembargo an einer empfindlichen Stelle treffen will (hist.1.73). Cassius Dio berichtet Ähnliches von der Frau (62.12). Erstaunlicherweise kommt Calvia ungeschoren davon, aufgrund von Geld und guten Beziehungen. Vielleicht war die Geschichte doch erfunden, oder sollte man daraus etwa die Vermutung ableiten, dass Frauen größere revolutionäre Spielräume hatten, weil man sie in dieser für sie untypischen Männerdomäne nicht recht einzuordnen wusste? Auch Sempronia bei Sallust nimmt kein schlechtes Ende.

Ganz anders freilich das Schicksal der Epicharis, die als Mitglied der Pisonischen Verschwörung gegen Nero der Folter ausgesetzt wird, damit sie weitere Verschwörer verriete (ann.15.57.1f.). Tacitus statuiert hier eindeutig ein moralisches Exempel.[42] Denn ausgerechnet diese Person, die in dreifacher Hinsicht eine gesellschaftlich Unterlegene darstellt – als Frau, als (freigelassene) Sklavin und wahrscheinlich als Ausländerin – bleibt standhaft und schafft es noch, sich selbst das Leben zu nehmen und damit ihr konspiratives Wissen zu retten. Schon zuvor hatte sie eine überraschend starke Rolle gespielt. Tacitus beschreibt ausführlich, wie sie die zögernden Verschwörer angetrieben und wie sie selbst versucht hätte, einige Flottenoffiziere hinüberzuziehen, von denen einer sie schließlich verraten habe (15.51).

Epicharis war nicht die einzige Frau, die an der Pisonischen Verschwörung teilgenommen hatte (ann.15.48.1), offenbar übte der attraktive Kopf der Verschwörung auf Frauen eine besondere Anziehungskraft aus.[43] Insofern mag Frauenbeteiligung an Verschwörungen im Sinne der Autoren unter dem Klischee der weiblichen „Verführbarkeit" angesiedelt sein. Piso ist etwas zwielichtig, wie es sich für einen Verschwörer gehört, dabei überwiegen aber wohl die guten Eigenschaften (48.2f.), außerdem – und das unterscheidet ihn etwa vom sallustischen Catilina – wirkt er fast mehr wie ein zufällig in seine Rolle getriebener als wie ein Überzeugungstäter.[44] Vor allem kann kein Zweifel daran bestehen, dass es im Prinzip ein löbliches und ehrenwertes Unterfangen war, den Tyrannen Nero zu beseitigen. Und dass hier eine Frau eine so zentrale und auffällig positive Rolle spielt, setzt ein großes Fragezeichen hinter die Vermutung, Frauen im Bürgerkrieg hätten bei Tacitus in jedem Fall eine verschlimmernde Wirkung und seien als symbolträchtiges Indiz für den moralischen

42 Christ 1978, 481.
43 Tac.hist.15.48.1; 48.3.
44 Tac.hist.49.1; 15.59.1.

Niedergang der römischen Gesellschaft zu bewerten.[45] Ist es nicht vielleicht sogar die Frau, die dafür prädestiniert ist, für die verlorene *libertas* zu kämpfen, wie sie die Britannierfürstin Boudicca gegen die Römer so prononciert auf den Lippen führt (ann.14.35.1)? Wir werden später auf diese Frage zurückkommen.

8.

Wenn wir die politische Interpretation der Frauenrolle bei Tacitus vorantreiben wollen, kommen wir nicht ganz umhin, die an sich zur Genüge diskutierte Frage nach der Stellung des Autors zum Prinzipat anzureißen.[46] Um es vorwegzunehmen: Tacitus liefert hier ein Paradox, das sich nicht ganz auflösen lässt. Zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit, in der Einleitung des *Agricola*, spricht er vom gegenwärtigen *beatissimum saeculum* seit der Herrschaft Nervas, dem es gelungen sei, *principatus* und *libertas* miteinander zu vereinen (Agr.3.1). Auch in der Einleitung der Historien nimmt er ohne Not das Lob des regierenden und vorangegangenen Herrschers auf mit der Absicht, später über Nerva und Trajan zu schreiben: „sie sind ja so selten, die glücklichen Zeiten, wo es möglich ist zu denken, was man will, und zu sagen, was man denkt." (hist.1.4). Doch liegt hierin fast schon Pessimismus, und man ist geneigt, die Tatsache, dass Tacitus dann doch nicht über die jüngste Vergangenheit, sondern im Gegenteil über die finstersten Phasen des Prinzipats geschrieben hat, als Fortsetzung der hier formulierten Ahnung zu interpretieren, dass das Prinzipat auch unter Trajan nicht immer angenehm sein würde. Dennoch muss man wohl beide Stellen so verstehen, dass das System Prinzipat nach der individuellen Qualität des Herrschers zu beurteilen ist, also nicht als solches infrage steht. Das vertrüge sich auch mit der nüchternen Feststellung, dass die Republik bei Geburt des Tacitus schon rund hundert Jahre tot ist und der Schriftsteller und Politiker trotz aller überlebenden Rhetorik und Schriften gar keine echte Vorstellung mehr von diesem System gehabt haben kann. Und wenn man sich seine Laufbahn anschaut, dann hat er sich *de facto* – wie er ja selbst zugibt (hist.1.3) – noch mit jedem Herrscher, also auch mit dem System arrangiert.

Dem steht nun freilich krass die höchst sensible Schilderung der geistigen und moralischen Lähmung der Gesellschaft zu Zeiten Domitians entgegen, die eben nicht nur als

45 Gegen Marshall 1984/86.

46 In der fast undurchdringlichen Vielschichtigkeit taciteischer Perspektiven und Urteile findet der Verfasser nur allzuoft seine eigene politische Auffassung wieder. Während Reitzenstein Tacitus zumindest im Spätwerk zum Republikaner bekehren wollte (bei Vielberg 1987, 156) und auch Karl Christ ihn zu einem Systemgegner erklärt (1978, 469f.), dominiert in unpolitischen Zeiten die Deutung, Tacitus habe eingesehen, dass das Reich zuviel Freiheit nicht vertrage und dass er daher das Prinzipat als unverzichtbar betrachte (vgl. etwa Hose 1998, bes. 307f.; Vielberg 1987, bes. 156).

autoritäre Herrschaft dargestellt wird, sondern in der es gerade um die Wechselwirkung einer solchen mit einer fügsamen und „knechtischen" Elite geht (bes. Agr.2.3). In verallgemeinerter Form diagnostiziert Tacitus dieselbe Schwäche der Gesellschaft zu Beginn der Historien: Zugleich mit dem Verschwinden der Schriftstellertalente nach Aktium „wurde die Wahrheit mehr und mehr entstellt, vor allem aus mangelndem Verständnis für das einem ja fremd gewordene Gemeinwesen, sodann aus üblem Hang zur Schmeichelei oder auch aus Hass gegen die Machthaber. So kam es, dass sich in der feindlichen oder knechtisch ergebenen Gesinnung weder die einen noch die anderen um den Eindruck bei der Nachwelt kümmerten." (hist.1.1). Diese finstere Beschreibung korrespondiert nun ziemlich genau mit der schonungslosen Entstehungsgeschichte der augusteischen Machtbasis zu Beginn der Annalen. Am Ende des Bürgerkriegs besticht Augustus die Soldaten durch Geschenke und das Volk durch Getreidespenden. Dann zieht er die Exekutive und Legislative an sich – weil sich niemand mehr wehrt: „denn die mutigsten Männer waren den Kämpfen oder der Ächtung zum Opfer gefallen, während die übrigen Adligen, je mehr einer durch Unterwürfigkeit bereit war, durch Reichtum und Ehrenstellen nach oben gelangten und als Günstlinge der neuen Verhältnisse die Sicherheit der Gegenwart den Gefahren der Vergangenheit vorzogen." (ann.2.1). Bestechung und Militärgewalt also auf der einen, Ohnmacht, Resignation und Opportunismus auf der anderen Seite sind die Wurzeln des neuen Systems,[47] von der alten und integren (politischen) Moral habe sich nach dem Wandel nichts mehr wiedergefunden.[48] Demnach erscheint der Prinzipat als Unrechtsregime, das aus dem Bürgerkrieg resultiert und in krassem Gegensatz zur guten alten Ordnung steht.

Dieser negative Einstand wird in den erhaltenen Teilen der Geschichtswerke im Wesentlichen eindrucksvoll bestätigt und illustriert durch die Repressionsherrschaft von Tiberius, die Mordorgien Neros, das Chaos und die Bürgerkriege des Vierkaiserjahres, die Schreckensherrschaft Domitians usw. Aber auch der Aspekt der anderen Seite, der freiwilligen Gefolgschaft der Eliten, wird weiterentwickelt. Der Senat lässt sich ebenso wie das Volk einigermaßen willig weiter entmachten (ann.1.15.1). Tiberius selbst beschwert sich angeblich über die Fügsamkeit der *patres* (ann.3.65.3). Moralisch herausragende Männer mit Rückgrat bleiben die Ausnahme. Das Schicksal der „Oppositionellen" Helvidius Priscus und Paetus Thrasea lädt ja auch nicht wirklich zur Nachahmung ein. Was bleibt den Intellektuellen Petronius und Seneca unter Nero schlussendlich zu tun übrig? Sie dürfen sich umbringen, einen Philosophentod stilisieren und auf das Lob der Nachwelt hoffen.

Es steckt viel Resignation darin. Tacitus hat ja auch seinen Schwiegervater dafür gelobt, dass er unter Domitian nicht negativ auffiel, sondern sich vorsichtig verhalten hat: „Wis-

---

47 Christ 1978, 469f.

48 *Igitur verso civitatis statu nihil usquam prisci et integri moris.*

sen sollen die Leute, deren Art es ist, das Unerlaubte zu bewundern, dass es sogar unter schlechten Kaisern bedeutende Männer geben kann und dass Loyalität und Zurückhaltung, falls sie von Beharrlichkeit und Tatkraft begleitet werden, zu solchem Ruhm führen, wie ihn viele durch ihr unnachgiebiges, jedoch für das Gemeinwesen unnützes Verhalten und durch einen aufsehenerregenden Tod erworben haben." (Agr.42.4). An der Anpassung führt für den Einzelnen bald kein Weg mehr vorbei, und man gewinnt den Eindruck, dass der Prinzipat schließlich von Tacitus und anderen als notwendiges Übel hingenommen wird – notwendig, weil es nach den endlos langen Bürgerkriegswirren schlichtweg keine Alternative mehr zur Alleinherrschaft gegeben hat und notwendig auch, weil anscheinend nur die Ordnung des Augustus und des Tiberius imstande ist, das Reich einigermaßen effizient zu verwalten. Die scheinbare Unübersichtlichkeit des Imperiums im Gegensatz zur Überschaubarkeit der Republik rechtfertigt eine Herrschaftsform, die ihrerseits intransparent ist. Die Argumentation Galbas, der die Adoption seines gewünschten Nachfolgers rechtfertigen will, scheint im Sinne des Autors zu sein: „Wenn der unermessliche Reichsorganismus ohne Lenkung bestehen und sich im Gleichgewicht halten könnte,[49] so wäre es berechtigt, wenn mit mir die Zeit der Republik begänne." An der Notwendigkeit der Prinzipatsordnung scheint kein Weg mehr vorbeizugehen.[50]

9.

Tacitus entwickelt in den *Annalen* die Geschichte Roms von den Anfängen bis zur festen Installation der Herrschaft des Augustus in nur zwei Absätzen. Der dritte berichtet von der personellen Festigung der Macht, und bereits hier sind die Frauen ein zentraler Bestandteil der neuen Ordnung, so muss es scheinen: Ein „Schwesterssohn" kommt trotz jugendlichen Alters zu hohen Ehren, und schon hier werden beim Ableben von Agrippas Sippe Machenschaften von Augustus' Frau Livia suggeriert, außerdem ihr ganz offen geführtes Bemühen um die Thronfolge ihres Sohnes Tiberius angeprangert. Etwas später wird ihr dann selbst beim Tod des Augustus Nachhilfe unterstellt, jedenfalls setzt Livia – nach Tacitus – den Anspruch ihres Sohnes Tiberius mit Nachdruck durch (ann.5).

Bekanntlich zieht sich das Thema wie ein Leitfaden durch die erhaltenen Teile der Annalen. Als man nach der Hinrichtung Messalinas darüber berät, welche neue Frau man dem Claudius verschaffen solle, „der ein eheloses Leben nicht gewöhnt und von den Weisungen seiner Gemahlinnen abhängig war" (ann.12.1.1), wird Agrippina die Jüngere schon selbst aktiv und erreicht bei ihrem Onkel, dass er sie heiratet (ann.12.3) – der Beginn einer

49 *Si immensum imperii corpus stare ac librari sine rectore posset*, hist.1.16.1; vgl. ann.1.2.2.

50 Hose 1998, 308.

Erfolgsgeschichte, denn auch ihr wird es, wie Livia, gelingen, den Sohn aus einer vorangegangenen Ehe auf den Thron zu bringen. Im Falle der Agrippina wird der Verdacht, dass sie dem Ableben des kaiserlichen Gemahls nachgeholfen hätte, um die gewünschte Thronfolge zu beschleunigen, noch lauter geäußert als bei Livia, und die meisten Parallelüberlieferungen unterstützen hier Tacitus.[51]

Die Machtfülle der Agrippina ist nicht mehr nur diskret und indirekt. Bei der Begnadigung des Caratacus vor versammelten Prätorianerkohorten bezeugt der Britannierfürst nicht nur Claudius, sondern auch der entfernt sitzenden Agrippina seinen Dank. Tacitus kommentiert die Szene: „Es war freilich etwas Neues und gegenüber den Sitten der Alten ungewöhnlich, dass eine Frau das Kommando über römische Truppen führte: Aber sie selbst wollte als Mitinhaberin der von ihren Vorfahren geschaffenen Herrschaft auftreten".[52] Nach der Ermordung seiner Mutter unterstellt Nero ihr noch mehr: „Sie habe die Mitregentschaft *(consortium imperii)* angestrebt, habe gehofft, die Prätorianerkohorten würden den Treueid auf eine Frau leisten, und die gleiche Schande dem Senat und Volk zugedacht" (ann.14.11.1). Nicht dass man das glauben müsste, aber so deutlich ist die Möglichkeit einer institutionalisierten Frauenherrschaft wohl kaum zuvor in Rom ausgesprochen worden.

Die „Frauenherrschaft" wird in der Regel als Tabubruch inszeniert, und auch inhaltlich sind die Frauen ja an vielen Verbrechen – bis hin zur Ermordung des Princeps – beteiligt. Aber es gibt noch eine andere Seite der Medaille. Nach dem Tod der Livia Augusta heißt es über das Regiment ihres Sohnes: „Indes wurde von jetzt an die Gewaltherrschaft schon ausweglos und drückend. Denn zu Lebzeiten der Augusta gab es immer noch eine Zuflucht, weil Tiberius seiner Mutter gegenüber den altgewohnten Gehorsam leistete und auch Seianus nicht wagte, dem mütterlichen Einfluss vorzugreifen: Jetzt, wie vom Zaum befreit, brachen beide los".[53] Die Würdigung von Agrippinas Wirken ist eigentümlich zwiespältig. Dass Claudius nach der Hinrichtung Messalinas ohne Frau regelrecht durchgehangen habe, hörten wir bereits (ann.12.1.1). Nach der Eheschließung mit Agrippina heißt es: „Umgewandelt war seitdem die Stadt, und alles gehorchte einer Frau, die nicht mutwillig *(per lasciviam)*, wie Messalina, ihre Launen am römischen Staatsleben ausließ. Straff und gleichsam männlich zog sie die Zügel der Sklaverei an; in der Öffentlichkeit zeigte sie Strenge *(severitas)* und in der Regel Hochmut *(superbia)*; in ihrem Haus gab es keine Sittenlosigkeit, außer wenn es ihrer Herrschsucht dienen konnte." (ann.12.7.3). Dass in dieser klaren Ausprägung von (männlichen) Herrschereigenschaften auch Bewunderung mitschwingt, wird

---

51 Ann.12.66; vgl. Cass.Dio.61.34; Suet.Claud.44. Nur Flavius Josephus spricht von einem unbegründeten Gerücht (Ios.ant.Iud.20.148, 151); Rutland 1978, 24.

52 *imperii socia*, ann.12.37.4.

53 Ann.5.3.1; vgl. 6.51.3.

noch deutlicher in der Schilderung von Agrippinas Selbstdarstellung: „Auch ihren eigenen Rang erhöhte Agrippina weiter: Mit einer Karosse fuhr sie aufs Kapitol, eine Ehre, die nur Priestern und geheiligten Gegenständen von altersher zugestanden ist und daher die Ehrwürdigkeit *(veneratio)* einer Frau steigerte, die als Tochter eines Imperators, als Schwester, Gattin, Mutter eines regierenden Fürsten bis auf den heutigen Tag ein einzigartiges Beispiel *(unicum ... exemplum)* darstellt." (ann.12.42.2). Doch auch der praktische Nutzen einer starken Frau an der Spitze der Gesellschaft wird von Tacitus noch einmal eindrucksvoll untermauert am Ende der Schilderung von Agrippinas Ermordung durch ihren eigenen Sohn: „Und so zog er [Nero] voll Stolz als Sieger über ein Sklavenvolk aufs Kapitol, verrichtete das gelobte Dankgebet und stürzte sich in alle denkbaren Leidenschaften, die, nur mit Mühe gebändigt, durch eine wie immer geartete Scheu vor seiner Mutter gehemmt worden waren." (ann.14.13.2). Auch Poppaea Sabina habe Nero erst als Liebhaber, dann als Ehemann „beherrscht" (*potens*, ann.14.60.1)[54].

Es ist also nicht nur der Mann, der die Frau zügeln muss, sondern die Kontrollfunktion ist durchaus wechselseitig. Wenn man bedenkt, dass in den erhaltenen Teilen der Annalen *alle* genauer betrachteten Herrscher durch Frau oder Mutter in ihrem Verhalten gemäßigt werden, kann man diesen positiven Einfluss kaum überschätzen. Zumindest stellt er doch ein starkes Gegengewicht zu weiblichen Verbrechen dar, und man muss sich sogar fragen, ob angesichts dessen nicht die weibliche Einflussnahme als solche, z. B. in politischen Fragen, wenn schon nicht als positiv, so doch zumindest als neutral zu betrachten ist. Spielt doch auch Tanaquil bei Livius eine ehrenvolle Rolle, da sie, die Fremde, „zwei Kronen" zum Wohle des Staates vergeben habe, erst an ihren Mann, dann an ihren Schwiegersohn (Liv.1.47.6). In dieser Hinsicht freilich ist die weibliche Einflussnahme in dem betrachteten Zeitraum bei Tacitus immer schief gegangen. In den von Frauen (mit)bestimmten Nachfolgeregelungen haben diese jeweils einen Kandidaten auf den Thron gebracht, der sich dann als unfähig erwies.

Worin die taciteische Frau sich zurückhält, ist das shakespearsche Anstiften der Männer zu Freveltaten, mit denen sie über die Position des Mannes die eigene Ehre erhöhen könnte.[55] Wenn solche Untaten bei Tacitus von Frauen ausgehen, dann dienen sie in der Regel dazu, die Ehre und den Einfluss der Täterin *direkt* zu erhöhen. Wie die Würdigung Agrippinas zeigt, ist die Frau selbst gewissermaßen satisfaktionsfähig – und wird deshalb mitunter auch umgebracht. Insofern bietet Tacitus vergleichsweise sehr wohl ein starkes und aktives Frauenbild.

Dennoch sind es keine einseitig negativen Frauenbilder, die von Tacitus gezeichnet werden. Thomas Späth hat darauf hingewiesen, dass es vielfach die gleichen weiblichen Per-

54 Ann.14.60.1; siehe dazu in aller Ausführlichkeit die Dissertation von Holztrattner 1992.

55 Eine Ausnahme wäre etwa Triaria, die Frau des Vitellius, die den Tod des Dolabella erwirkt (hist.2.63).

sonen sind, die einerseits dem Idealbild der Ehefrau entsprechen, andererseits zum Feind ihres Mannes werden oder anderweitig entarten.[56] Bei den herausragenden Beispielen Livia und Agrippina gibt es eine klare Entwicklung von der in guter Anlage begründeten Tugendhaftigkeit zur Grenzüberschreitung und zum Exzess, der vor allem in zu viel Freiheit, weil zu viel Macht begründet liegt. Rein sprachlich ist die nach wie vor auf statischen Persönlichkeitsbildern beruhende Menschenauffassung einer solchen „Entwicklungspsychologie" kaum gewachsen, aber die Radikalisierung der Handlungsweisen Agrippinas, Messalinas – oder auch Neros – entsprechen dem in der Sache: Macht und übergroßer Handlungsspielraum korrumpieren den Menschen.

Nun haben die Römer den Frauen immer schon gerne eine gewissen Neigung zu Charakterschwäche und Labilität nachgesagt, die sich in Eigenschaften wie *inpotentia*, *aemulatio*, *impudicitia*, *lascivia*, *libido* etc. ausdrückt. Hier ist das „Frauenbild" des Tacitus wenig originell und bewegt sich absolut im Rahmen des Üblichen. Es ist die Aufgabe des Mannes, die Leidenschaften und Beweglichkeiten des Weibes am Zügel zu halten. Nicht umsonst zielt die nur scheinbar frauenfreundliche Argumentation des Valerius Messalinus gegen Caecina im Senatsstreit um die Mitnahme der Ehefrauen in die Provinzen genau auf die Verantwortlichkeit der Männer: „denn der Mann trage die Schuld daran, wenn die Frau das gesetzte Maß überschreite." (ann.3.34.4).

Damit sind die starken und verbrecherischen Frauen bei Tacitus gar kein individuelles und kaum ein frauenpsychologisches Phänomen, sondern vor allem ein Strukturproblem des Prinzipats. Denn es sind offensichtlich die von Männern geschaffenen und verantworteten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, die Messalina, Agrippina oder Plancina die Grenzen des gewohnten Anstandes überschreiten lassen.

Ist das nur die Deutung des Tacitus, oder hat es sich tatsächlich so verhalten? Im julisch-claudischen Kaiserhaus muss man wohl wirklich mit einem hohen Einfluss der Frauengestalten rechnen,[57] nicht umsonst spielt das Thema in den Historien eine ungleich geringere Rolle. *Tiberius* hat versucht, den Einfluss und die Ehrungen seiner Mutter zu verringern,[58] es gab zu seiner Zeit auch Bestrebungen, das „ausschweifende Leben" und den Luxus der Frauen Roms zu beschränken[59] – was freilich eine lange Tradition bis weit in die Republik hinein hatte. Die Angst, dass die Frau den Mann beherrscht, scheint im Übrigen sehr tief in Letzterem zu stecken.[60]

56 Späth 1994, 73.
57 Christ 1978, 480.
58 Ann.1.14.2; Suet.Tib.50.
59 Ann.2.85.1f.; 3.53; Suet.Tib.35.
60 Vgl. Plut.Cato maior 8.2, dort auch der Verweis auf Themistokles.

Dennoch gibt es Hinweise darauf, dass Tacitus die Rolle der Frauen im Prinzipat über die historische Evidenz hinaus übertreibt.[61] Die Adoption des Tiberius z. B. wird bei Tacitus als ein Produkt der Machenschaften Livias dargestellt. Sueton dagegen – der freilich ein kaum reflektiert positives Augustusbild verfolgt – bestätigt zwar die Gerüchte, argumentiert aber dagegen, dass es des Augustus reiflicher Überlegung entsprungen sei, sich für Tiberius zu entscheiden (Tib.21). Er erwähnt die Adoption noch mehrfach, aber von Livia ist dabei nicht die Rede.[62] In der Frage der Ermordung des Agrippa Postumus gleich nach dem Tod des Augustus steht Tacitus in der Überlieferung alleine mit seiner Deutung von Livias Einfluss.[63] In der Gesamtwertung kommt Livia Augusta bei ihm so schlecht weg wie bei keinem anderen Autor.

Die Macht der Frauen ist für Tacitus Bestandteil einer gezielten und bewussten Schadensdiagnose, die erwähnte moderierende Wirkung einiger Mütter und Ehefrauen mag zwar für das weibliche Geschlecht im Allgemeinen sprechen, den Systemfehler indes unterstreicht sie eher noch. Die Frauenmacht ist für den Autor Kritikpunkt an einer von Augustus verbrecherisch eingerichteten Herrschaftsform, weil der erste Kaiser sich nicht scheute, seine *domus* einschließlich der Frauen über die *res publica* zu stellen – ein Gegensatz, den später Galba anlässlich seiner Nachfolgersuche genau auf den Punkt bringen wird.[64] Gute Herrscher können die von der Herrschaftsform nahe gelegten Fehler vermeiden, aber in den *Annalen* hören wir vor allem von Schwächlingen oder Tyrannen, die die Fehler des Systems noch potenzieren.

10.

Alle Kritik, die wir von Tacitus bisher wahrgenommen haben, ist Kritik an *Männern*. Die Exzesse von Agrippina oder Messalina bewegen sich auf der Basis üblicher Frauenunart, die im Einzelfall ungewöhnlich viel Spielraum bekommt, weil die männliche Kontrolle versagt. Das ist aber nicht alles. Hatten wir oben bereits festgestellt, dass Tacitus' Protagonistinnen ausgesprochen selbstbewusst, initiativfreudig und „auf eigene Rechnung" handeln, so nimmt es nicht wunder, dass der Autor sie, wenn schon nicht in die Schadensdiagnose der Herrschaft, so doch in seine kritische Bestandsaufnahme von der Gesellschaft mit aufnimmt, deren moralischer Zustand ja nie so ganz vom Zustand der Herrschaft zu trennen

61 Ausführlich dazu Rutland 1978, 18ff.

62 Suet.Aug.65; Tib.15.

63 Rutland 1978, 19.

64 *sed Augustus in domo successorum quaesivit, ego in re publica*, hist.1.15.2.

ist. Hier spielt das „Frauenwesen“ eine wichtige Rolle, und zwar durchaus aktiv und prägend.

Der Redner Messalla entwickelt im *Dialogus* eine Zeitkritik (Tac.dial.28.2ff.), die uns zwar altmodisch vorkommen mag, die aber zweifellos die Meinung des Autors spiegelt und in dessen Diagnose der Gründe dafür, dass die Redekunst verkommen ist, eine zentrale Position einnimmt.[65] In früheren Zeiten hätten die Mütter ihre Kleinkinder noch selbst genährt und sich ganz dem Nachwuchs gewidmet. Natürlich hätten sie ihnen nur ernsthafte und nützliche Dinge mit großer Strenge vermittelt. Die Beweislage ist simpel: Schaut euch doch unsere berühmten Vorfahren an! Deren Mütter haben offensichtlich Außerordentliches geleistet. Heutzutage dagegen wird das Neugeborene „irgendeiner griechischen Magd“ überlassen, der man noch den allerwertlosesten Sklaven hinzufügt, der für nichts anderes zu gebrauchen ist. Natürlich lernen die Kinder dort nur Mutwillen und Unverschämtheit und nehmen so abscheuliche Laster an wie die Begeisterung für Theater und Sportveranstaltungen. Messala bezieht dann auch das Schulsystem und die Lehrer in seinen Rundumschlag mit ein, aber festzuhalten bleibt, dass für ihn die Primärsozialisation in der Familie, für die die Mutter zuständig ist, die wichtigste Rolle spielt. Die Verantwortung, die der Frau in der Gesellschaft damit zugedacht ist, kann man kaum überschätzen.

Diese Passage findet eine bemerkenswerte Parallele im Geschichtswerk, auf die bereits hingewiesen worden ist.[66] Der zweite Absatz des ersten Buchs der *Historien* präsentiert eine rabenschwarze Bilanz dessen, was die vorliegenden Bücher bringen werden, von politischen Missgeschicken, Bürgerkrieg und moralischem Verfall. Doch dann hebt der Autor hervor, dass die Zeit auch *bona exempla* hervorgebracht hätte: „Mütter, die ihre Kinder auf der Flucht aus der Heimat begleiteten, Ehefrauen, die ihren Männern in die Verbannung folgten“, erst danach werden männliche Exempla genannt (hist.I.3.1).

Für Tacitus sind Frauen also auch in moralischer Hinsicht ein zentraler und prägender Bestandteil der Gesellschaft und keineswegs nur ein Epiphänomen männlicher Herrschaftsordnung.

II.

Boudicca, die britannische Rebellin, hatte gute Gründe, gegen die Römer zu kämpfen. Ihr Mann, Prasutagus, der reiche König der Icener, hatte den römischen Kaiser als Erben eingesetzt, um sein Haus und seine Töchter vor Übergriffen zu schützen. Rom bedankt sich

65 Christ 1978, 472.

66 Marshall 1984/86, 171.

damit, dass sein Reich „von Zenturionen, sein Haus von Sklaven, als sei beides erobert, verwüstet wurde. Gleich zu Beginn wurden seine Gattin Boudicca misshandelt und seine Töchter geschändet." (ann.14.31.1). Es gibt im erhaltenen Werk des Tacitus kaum eine Passage, in der der Historiker sich derartig kritisch gegen den römischen „Imperialismus" stellt.

Boudicca wiegelt nun also die Britannier auf, indem sie mit ihren Töchtern gemeinsam durchs Land fährt und bei den Stämmen Stimmung gegen Rom macht. Dabei beteuert sie jedes Mal, dass sie „nicht als Spross so hoher Ahnen für die Wegnahme von Reich und Reichtum, sondern wie eine Frau aus dem Volk *(ut unam e vulgo)* für den Verlust der Freiheit, die körperlichen Misshandlungen, die Schändung ihrer Töchter Rache nehmen" wolle (ann.14.35.1). Den Römern sei kein Körper heilig, nicht das Greisenalter und nicht die Jungfräulichkeit. Nun sei der Zeitpunkt für die Britannier da, den Kampf auf Leben und Tod aufzunehmen: „Dazu sei *sie* als Frau entschlossen: Leben sollten die Männer und Sklaven sein."[67] Der Gedankengang ist klar. Boudicca gibt sich *als Frau* für besonders prädestiniert dafür, die Freiheit zu verteidigen.[68] Denn es sind Frauenkörper, die bei einer feindlichen Übermacht besonders gefährdet sind. Der letzte Satz ist dabei mehr als nur ein Wortspiel: die (vermeintliche) Verwandtschaft von *vir* und *servire* wird ausgespielt gegen die (tatsächliche) Verwandtschaft von *vir* und *virtus*.[69] Schaut man sich beispielsweise die Parallelüberlieferung bei Cassius Dio an, so finden sich dort keine Hinweise darauf, dass Boudicca bzw. Buduica *als Frau* in spezieller Weise geeignet für den Befreiungskampf sei.[70] Gibt es bei Tacitus weitere Hinweise darauf, dass Frauen für ihn ein besonderes Verhältnis zur Freiheit haben, diese gar in spezieller Form repräsentieren? Michael Roberts meint, es sei nach Tacitus gerade das Emotionale und Irrationale, das Frauen dazu prädestiniere, im Neronischen Rom – unvernünftigerweise – Widerstand zu leisten, während die Männer das *servitium* verinnerlicht hätten.[71]

---

67 *viverent viri et servirent*, ann.14.35.2.

68 Roberts 1988, 126f.

69 Vgl. die folgende Rede des römischen Feldherrn Suetonius 14.36, wo Boudicca prononciert die *virtus* der römischen Männer entgegengehalten wird.

70 Cassius Dio 62.1–8; Boudicca ist Königin, weil bei den Briten, wie sie selbst sagt, Frauen den Männern gleichgestellt sind (62.6.3). Auch Cassius Dio räumt in Einzelfällen Übergriffe der römischen Provinzverwaltung als Anlässe für den Aufstand ein, von Frauen und Mädchen als Opfer ist indes nicht die Rede. Im Gegenteil: Hier ist es angeblich Boudicca, die nach ihrem Sieg gezielt römische Frauen foltern lässt! (62.7.2f.).

71 „Expressions of resistance in Neronian Rome, the assertion of *libertas*, can appropriately be associated with the emotional and the female, for they depend on an unrealistic and irrational estimate of the relationship between ruler and ruled. In the face of such a disparity of power, aspirations to *libertas* are likely to be doomed to failure, just as Boudicca finds her forces no match for Roman organization. The only rational, and therefore in the terms established by the account of revolt in Britain male, reaction to such a disparity of power is acquiescence. But such a sensible course lays itself open, all too readily, to the charge of *servitium*.

Der Begriff *liber* bedeutet zunächst rechtlich das Gegenteil vom Sklavenstatus. Dass die *libertas* einen davon losgelösten außenpolitischen Aspekt besitzt, der sie zum zentralen Schlagwort barbarischer Kriegsredner gegen Rom macht, wird bei Tacitus vielfach deutlich.[72] Gegen Rom zu kämpfen, bedeutet streben nach äußerer Unabhängigkeit, die „Freiheit", die angestammte natürliche Umgebung zu benutzen, Widerstand gegen den Verlust der kulturellen Eigenständigkeit, auch Kampf gegen ein von Rom aufoktroyiertes Königtum (vgl. Agr.14.1). Es sind nur nördliche und westliche Barbarenvölker, die solche Ziele mit der ihnen eigenen *ferocitas* verfolgen können, Spanier, Gallier, Britannier und Germanen – in dieser Reihenfolge.[73] Für den Osten (einschließlich des afrikanischen Südens) gilt das Konzept nicht.[74]

Außenpolitisch gesehen sind Frauen in der Tat dem Kampf um *libertas* besonders nahe, man braucht dazu nicht einmal die antike Trivialpsychologie anzuwenden, nach der die flammenden Appelle der Germanenfürsten vor dem Kampf so viel Emotionales und aus römischer Sicht Unvernünftiges haben, dass es gar nicht weiter auffällt, wenn mit Boudicca einmal eine Frau selbst die Rolle des Einpeitschers übernimmt. Nein, dadurch, dass diese Barbaren weit weniger eine räumliche Trennung zwischen Häuslichem und Kriegerischem haben als Römer, die Familien also sehr oft ganz nahe am Kampfgeschehen sind und unmittelbar von dessen Ausgang betroffen, macht es Sinn, gerade hier ein vor allem weibliches Freiheitsstreben anzusiedeln – aus purem Schutzbedürfnis heraus. Die Frauen sind es, die die Männer in den Kampf treiben, manchmal auch gegen deren Willen.[75]

Im Kaiserreich gewinnt der innenpolitische Aspekt der *libertas* an Bedeutung. Die Intellektuellen zweifeln daran, dass man die *libertas* mit dem Prinzipat in Einklang bringen könne, zumindest kann das nur im Idealfalle und ausnahmsweise funktionieren.[76] Die innenpolitische *libertas* wird mit der guten alten Republik in Zusammenhang gebracht und scheint phasenweise in oppositionellen Kreisen geradezu Schlagwortcharakter gewonnen zu haben,[77] den dann auch die kaiserliche Selbstdarstellung für sich vereinnahmte.[78] Die Realität der Herrschaft von Tiberius, Nero und anderen ist Zwang, Verfolgung – und ein gutes Stück Entgegenkommen auf Seiten der Beherrschten, die in devotem *servitium* Vorteile

---

Boudicca's equation of *vir* with *servire* finds some support in the larger context of Neronian Rome." (Roberts 1988, 127).

72 Ann.1.59; 2.16.3; 3.40.3; hist.4.17.1; 4.64.

73 Agr.11.4; vgl. Patzeck 1988, 38.

74 Schmal 2002, 11; Dauge 1981, 86.

75 Sall.hist. fr.2,75 (McGushin); vgl. Strabo 3,4,17; Plut.Mar.27; Caes.Gall.1.51.3.

76 Agr.2.3; 3.1; ann.1.2.4; ann.1.33.2; hist.1.16.4; 4.64.3; vgl. Ducos 1977, 202.

77 Vielberg 1987, 156; Wirszubski 1967, 154.

78 Tac.ann.13.24.1; vgl. Ducos 1977, 195.

für sich gewinnen wollen – oder zumindest Nachteile vermeiden (s. o.). Es gehört zu den tiefsten politischen Botschaften des Tacitus, dass Zwangsherrschaft nicht nur „von oben" kommt, sondern dass die so Beherrschten eben – zumindest im Kollektiv – selbst schuld sind.[79] Das ändert freilich nichts daran, dass es für den Einzelnen trotzdem unsinnig ist, seine Haut zu Markte zu tragen, ohne dass es jemandem nützt. Widerständisches Verhalten ist ehrenwert, aber unvernünftig, weil zwecklos.

Es ist eine Frau, die von Tacitus geradezu als Märtyrerin aufgebaut wird und die sogar eine maßgebliche aktive Rolle im Kampf gegen die Tyrannei Neros spielt, nämlich die Freigelassene Epicharis. Weitere Frauen haben sich Piso angeschlossen. Sie hätten im Sinne einer höheren Frauensolidarität auch allen Grund dazu, gegen Nero vorzugehen, der in geradezu mythischer Überhöhung die schlimmsten Tabus gegen Frauen bricht, indem er einerseits vor Unzucht mit der eigenen Mutter nicht zurückschreckt, anderseits diese selbst ebenso umbringt wie seine schwangere Ehefrau Poppaea Sabina. Vielleicht ist es kompositorisch kein Zufall, dass gerade ihm mit Agrippina die stärkste und profilierteste Frauengestalt im erhaltenen Geschichtswerk des Tacitus an die Seite bzw. entgegengestellt wird. Wenigstens zeitweise kann sie für die innere *libertas* Roms mehr erreichen als jeder Mann auf politischem Weg – wie Livia zuvor bei Tiberius.[80]

In der Kombination von stoischer Philosophie und politischer Resignation bekommt die *libertas* einen introvertierten Charakter, der sich den Umstand zu eigen macht, dass das Wort auch als Eigenschaft auf eine Person angewendet werden kann und dann gemeinhin mit „Freimut" übersetzt wird.[81] Diese introvertierte *libertas*, die von „Konservativen" durchaus auch kritisch gesehen wird,[82] ist die innere Freiheit des aufrechten Mannes unter dem Joch des Prinzipats, die Freiheit des Schriftstellers[83] – und eventuell auch die Freiheit der Frau, die sich aufgrund ihres Frauseins manchmal mehr herausnehmen darf als ein Mann. Roberts weist daraufhin, dass Tacitus gewisse „truthspeakers" installiert hat, die aufgrund von Alter oder Geschlecht freier reden dürfen als sonst in der politischen Szene üblich.[84] Die wütende Rede Agrippinas, mit der sie sich gegen Umsturzvorwürfe wehrt und die Umstehenden beeindruckt (ann.13.21.2ff.), mag als Beispiel dafür gelten. Allerdings grenzt die „Freiheit" der wenig später Umgebrachten hier schon an Vogelfreiheit.

Aber bringt Tacitus nun der emotionalen, fanatischen Irrationalität einiger Frauen besondere Sympathie entgegen, weil sich hier außenpolitischer (barbarischer) Widerstand gegen

---

79 Vgl. Heldmann 1991, 228.
80 Tac.ann.5.3.1; 14.13.2; s.o.
81 Vgl. Vielberg 1987, 157f.; Ducos 1977, 209ff.
82 Dial.40.2; ann.16.22.4.
83 Hist.1.1; Agr.1.2.
84 Roberts 1988, 130.

einen brutalen (römischen) Imperialismus mit dem so seltenen heldenhaften innenpolitischen Widerstand begegnen? Ist das Profil Boudiccas für Tacitus ein Rezept gegen Nero und andere Tyrannen? Frauen für die Freiheit? Sicherlich nicht. Der überlegene Sieg kalter Professionalität, wie ihn die römische Militärmaschine gegen Boudicca und ihre Furien erringt, lässt nicht allzu viel Raum für Mitleid mit den schwächeren Freiheitskämpferinnen. Und innenpolitisch sind die Charakterporträts der starken Frauen bei Tacitus in der Summe doch zu negativ, als dass sie auf gesteigerte Sympathie hoffen dürfen. Die große Ausnahme ist Epicharis, die Freigelassene aus dem Piso-Umfeld. An ihr allerdings ist außer ihrem Namen und ihrer körperlichen Schwäche nichts Weibliches zu entdecken, auch nichts, was dem antiken Frauenklischee entspräche: Als Verschwörerin handelt sie planvoll und überlegt. Als Märtyrerin überwindet sie aus Vernunftgründen ihre Emotionen, anstatt sich ihnen hinzugeben. Allzu deutlich ist die moralische Botschaft des Autors, die eher das Gegenteil der hier verfolgten These belegt: *Sogar* eine Frau wird den Männern zum leuchtenden Beispiel, weil diese in solch trauriger Zeit reihenweise versagen.

Der erste Teil der These, eine gewisse Nähe von Weiblichkeit und *libertas*, wird dadurch allerdings nicht erschüttert, denn es ist keineswegs ausgemacht, dass die *libertas* für Tacitus ein rein positiv besetzter Begriff ist. Auf die kritische Distanzierung von allzu großem und im konkreten Fall unnützen politischen „Freimut" war bereits hingewiesen worden. Wenn sich Frauen hier hervortun,[85] steht die *libertas* im Sinne des Autors wohl eher in assoziativer Nachbarschaft von weiblicher *libido*.[86] Tacitus bringt jedenfalls mehr Verständnis für die Zurückhaltung seines Schwiegervaters unter Domitian auf als für Oppositionelle wie Thrasea Paetus.[87] Dem ließen sich zahlreiche Passagen anfügen, in denen die *libertas* als Klischee oder Gespinst vorgeführt wird, wenn von *simulacrum* oder *imago libertatis* die Rede ist.[88]

Es gibt noch einen interessanten Aspekt der *libertas*, und zwar einen spezifisch „barbarischen". Der „Wildeste" *(ferocissimus)* unter den Abgesandten der Tenkterer, die in Köln für gemeinsame Aktionen der Germanen gegen Rom werben, macht die – auch als Allegorie stets weiblich besetzte – „Natur" zum mächtigsten Partner und Zeugen der (germanischen) *libertas*. Die Römer hätten Flüsse, Länder, selbst den Himmel versperrt und die Germanen ihrer natürlichen Lebensweise entfremdet. Das bekommt einen klaren Aspekt der Antikultur: „Holt die Bräuche, die Lebensweise eurer Väter wieder hervor! Hinweg mit den Genüssen, durch die Rom bei den Unterworfenen mehr ausrichtet als durch seine Waffen!" Als

85 Man denke etwa an Urgulania, die Freundin der Livia Augusta, die es sich leisten konnte, Vorladungen in den Senat abzulehnen (ann.2.34.4) oder an die Cato-Nichte Iunia, die den Kaiser in ihrem Testament ausspart (ann.3.76.1f.).

86 Christ 1978, 477.

87 Agr.42.3f.; ann.13.49.2; 14.12.1.

88 Ducos 1977, 197.

ein „naturwüchsiges, unverdorbenes, knechtischer Gesinnung entsagendes Volk" sollen sie mit anderen Völkern mindestens gleichberechtigt sein (Tac.hist.4.64). Rom die Hure Babylon? Dass Tacitus diese Verbindung von Natur, Tradition und Freiheit an sich für richtig hält, beweist er schlagend mit dem zynischen Kommentar zu der lobenden Schilderung der zivilisatorischen Arbeit seines Schwiegervaters Agricola: Allmählich verfielen die Britannier dadurch auch den römischen Lastern, und „das nannten die Unerfahrenen Kultur, wo es doch nur ein Stück Knechtschaft war." (Agr.21.2).

Man kann es aber auch umgekehrt sehen und sagen, dass es nach Tacitus gerade eine entscheidende Schwäche dieser „Naturvölker" ist, dass sie den Verlockungen der Zivilisation mehr ausgeliefert sind als die Römer selbst. So gesehen bedeutet „Natur" Verführbarkeit, mangelnde Disziplin und Willensschwäche – alles Eigenschaften, die der Römer besonders gerne den Frauen nachgesagt hat.

Die Mauern der römischen Kolonien sollten die rheinischen Germanen schleifen, hetzt der Tenkterer, denn „auch wilde Tiere verlieren ihren Mut, wenn man sie einsperrt" (hist.4.64.2). Der rebellierende Bataverfürst Civilis treibt die Bedeutungskette noch weiter: „Freiheitsdrang *(libertas)* sei von Natur auch sprachlosen Lebewesen verliehen, Mannesmut aber *(virtus)* sei ein dem Menschen eigentümlicher Vorzug." (hist.4.17.5). Dass die *libertas* als Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier aus Sicht des Tacitus nicht mehr nur positiv besetzt ist, wird deutlich.

Dennoch kann sich der Römer der Faszination nicht ganz entziehen, wenn er über die „freien", ungezwungenen, naturhaften, gesunden, schlagkräftigen, aber eben auch faulen, undisziplinierten und schlecht organisierten Germanen schreibt, was ja in der *Germania* noch deutlicher wird. Diese Art von „Freiheit" dürfte in der Tat stark weiblich besetzt sein, zumal die Frauen nach römischer Vorstellung ja ohnehin mehr für das Kreatürliche als das Zivilisatorische am Menschsein zuständig sind. Das heißt freilich auch, dass sie für die letzten Konsequenzen des Freiheitskampfes besonders aufkommen, nämlich wenn es um „Freiheit oder Tod" geht.[89] Wenn die Freiheit mit den natürlichsten Ursachen und Umständen des Lebens gleichgesetzt wird, ist sie vor allem eine Angelegenheit der Frauen. Deswegen sind sie es, die ihre Männer im Verteidigungskampf besonders antreiben.

Je weiter sich die Völker von der Zivilisation entfernen und dem absoluten Naturzustand nähern, desto wahrscheinlicher wird die Frauenherrschaft. Wir kennen dieses konzentrische Modell aus der griechischen Ethnographie.[90] Dass die real existierenden Gynaikokratien im taciteischen Kosmos nicht gut bewertet werden, war an anderer Stelle erörtert worden. In der Peripherie scheint das anders zu sein, denn diese Randvölker im Nordosten sind

89 Ann.2.16.3; vgl. ann.14.35.2.
90 Vgl. Bichler 1995, 111f., 120ff.

glücklich: Dem Handelswert des Bernsteins, dem Gold des Nordens, stehen sie fast so verständnislos gegenüber wie die herodoteischen Äthiopen dem Wert des echten Goldes.[91] Und von den Fennen sagt Tacitus, dass sie das schwierigste Ziel erreicht haben, nämlich keinen Wunsch mehr zu haben (Germ.46.3). In diesem Umfeld finden auch Frauenherrschaft und gleichberechtigte Aufgabenteilung statt.[92] Dieses Modell widerspricht der aristotelischen Annahme, dass gerade in solchen Gesellschaften die Habsucht besonders groß wäre, in denen Frauen viel Einfluss hätten.[93] Im Naturzustand sind einfach in jeder Hinsicht die gesellschaftlichen Hierarchien flacher.

Der Satz, mit dem Tacitus allerdings die Frauenherrschaft der Sithonen kommentiert, gibt Rätsel auf: *in tantum non modo a libertate, sed etiam a servitute degenerant* (45.6). Meint Tacitus tatsächlich, dass man durch Frauenherrschaft noch *unter* den Sklavenstatus rutscht, wie Städeles Übersetzung nahe legt?[94] Denkbar wäre vielleicht auch, dass die Frauenherrschaft ein Mittelding ist zwischen männlicher Alleinherrschaft, die *servitus* bedeutet und egalitärem Kommunismus, in dem Naturvölker die *libertas* verwirklichen. Ein Unbehagen, das sich für den Autor mit derart freiheitlichen Lebensformen verbindet, bleibt freilich in jedem Fall bestehen. Zumindest taugen sie nicht wirklich als Vorbild für die eigene, ausdifferenzierte Gesellschaft.

12.

Es ist nun an der Zeit, zu fragen, welche Rolle Frauen – oder, in einem weiteren Sinne, Attribute der Weiblichkeit, wie die Römer sie verstehen – im Geschichtsbild des Tacitus eine Rolle spielen.

Die Macht der einzelnen Persönlichkeit, ihre Tatkraft und ihre moralische Vorbildrolle in der politischen Öffentlichkeit – das sind historische, stets männlich ausgelegte Kräfte, die bei Tacitus längst nicht mehr so hoch angesetzt sind wie bei Sallust oder auch bei Livius. Im Prinzipat ist der Handlungsspielraum des Einzelnen beschränkt, mit einer Ausnahme: der Person des Kaisers. Diese Ausnahme ist freilich einschneidend. Denn der Wirkungsgrad, den Tacitus der Persönlichkeit des Kaisers gibt, zeigt, dass er von einer rein strukturalen Betrachtung des Prinzipats, wie Thukydides sie vielleicht vorgenommen hätte, doch ein

91 Germ.45.4; Hdt.3.22.

92 Germ.46.3: Die Frauen begleiten die Männer auf die Jagd und fordern gleichen Anteil an der Beute.

93 Arist.Pol.1269b25.

94 In diesem Sinne neben anderen älteren Kommentaren auch Anderson 1938 mit Verweis auf den impliziten Gegensatz zu den zuvor genannten Suionen, bei denen nur *ein* Mann herrsche (44.3). Lund 1988, 238 mutmaßt *a virtute* statt *a servitute*.

gutes Stück weit entfernt ist. Die Persönlichkeit des Kaisers prägt unmittelbar das politische Klima und die Form der öffentlichen Auseinandersetzung. Sie prägt auch Klima und Stimmung in der (Stadt-)Gesellschaft, zumindest schildert es Tacitus so, und man möchte es glauben. Bei Tyrannen wie dem späten Nero entkommt niemand dem *terror*. Dagegen bringen Nerva oder Trajan eine geradezu republikanische *libertas*.

Der Kaiser macht die *res publica*. Aber wer macht den Kaiser?

Als man im Jahr 20, als Germanicus beigesetzt wurde, beinahe vergessen hatte, dessen harmlosen Bruder Julius Claudius offiziell unter diejenigen einzureihen, die sich bei Kaiser Tiberius für die Ehren bedankten, die dem Germanicus zuteil geworden waren, schreibt Tacitus: „Mir tritt, je mehr Ereignisse aus den neueren und alten Zeiten ich mir vergegenwärtige, um so deutlicher das launische Zufallsspiel *(ludibria)*, dem das menschliche Leben in allen Bereichen unterworfen ist, vor Augen: Denn nach Ruf, Erwartung, Verehrung waren alle eher für den Thron bestimmt als der Mann, den als künftigen Princeps das Schicksal *(fortuna)* verborgen im Schoß trug." (Tac.ann.3.18.4). Sueton schildert ja eindrucksvoll die Situation, wie ein Kaisernachfolger gesucht wird und ein Soldat zufällig *(forte)* den verängstigten Claudius findet, der sich hinter einem Vorhang versteckt (Suet.Claud.10.2). Schon der alte Tiberius stiehlt sich nach Tacitus aus der Verantwortung, sich um einen Nachfolger zu bemühen. Er bricht seine Überlegungen ab und überlässt die Entscheidung angeblich ganz bewusst dem Schicksal (*fatum*, ann.6.46.3). Er selbst, Tiberius, war der Wunschkandidat seiner Mutter gewesen (s.o.), Kaiser Nero ebenfalls das Produkt seiner Mutter Agrippina, die sich Kaiser Claudius gefügig gemacht hatte. Wir hatten bereits gesehen, dass Tacitus den Fraueneinfluss stärker herausstreicht als seine Zeitgenossen – wenn nicht gar teilweise erfindet. Aber selbst dem Vespasian, der doch das meiste selbst zu seinem Erfolg beigetragen hat, wird von Fortuna der Weg gebahnt (hist.2.1.1).

Anderseits ist gerade auch die „normale" Thronfolge, nämlich die dynastische im engeren Sinne, aus der Sicht des jeweiligen Kandidaten reine Glücksache, denn es ist ja Zufall, in ein Fürstenhaus hineingeboren zu werden, wie es Kaiser Galba formuliert (hist.1.16.2). Insofern scheint für Tacitus dem ganzen Prinzipat als solchem ein Zufallsfaktor innezuwohnen, der dieses System deutlich von der alten Republik, aber auch von den individuellen Machtkämpfen der Bürgerkriegszeit unterscheidet.

Vor allem aber die frühe Kaisersukzession ist für ihn eine Vermischung von Frauenwerk und Glücksache.[95] Diese beiden Komponenten sind keine Gegensätze, vielmehr ergänzen sie sich vortrefflich. Schon für die Römer war *„Fortuna ludens"* – „Lady Luck" – eine launische Dame.[96]

95 Rutland 1978, 15.
96 Rutland 1978, 28.

Nicht nur die Thronnachfolge ist bei Tacitus von Glück und Zufall bestimmt. Die Tatsache, dass es dem Feldherrn Mucian gelingt, einen Zweifrontenkrieg gegen Germanen und Daker zu verhindern, führt Tacitus darauf zurück, dass, „Wie so oft, das Glück des römischen Volkes *(fortuna populi Romani)*" den Mucian und die Streitkräfte an ihren Ort geschickt hätte (hist.3.46.3). Cerialis macht vor unruhigen Germanen sogar Werbung damit, dass das römische Reich „durch Glück und strenge Ordnung" *(fortuna disciplinaque)* in 800 Jahren zusammengewachsen sei (hist.4.74.3). Der Historiker sieht in Zufall und Schicksal die maßgeblichen historischen Kräfte, neben denen er die ursächlichen Zusammenhänge aufspüren will (hist.1.4.1).[97] Wichtig bleibt dabei festzuhalten, dass das keineswegs mit Aberglauben oder überhaupt Glauben jedweder Art zu tun hat. *Fortuna*, *fors* und *fatum* sind absolut blind, ziellos und jedem göttlichen Walten – das bei Tacitus ohnehin kaum stattfindet[98] – übergeordnet. Der Zufallsglaube des Tacitus ist damit letztlich ein weiterer Ausweis seines überwiegend rationalen Zugangs zur Materie.

In der Tat durchzieht der Antagonismus zwischen *casus* und *ratio* das Geschichtswerk, und es gibt wohl keinen römischen Historiker, bei dem der Zufall so oft die Oberhand behält.[99] Oftmals verweigert er ganz ausdrücklich einen rationalen Erklärungsversuch, eindrucksvoll etwa bei der Meldung vom Blutbad, das Truppen des Valens in Divodurum veranstalten – nicht einmal aus Beutegier, sondern einfach so aus Wut und Laune heraus ohne einen bestimmten Anlass. 4000 Menschen sterben.[100] Cerialis überlebt den Überfall von Germanen, weil er ganz verschlafen ist und die Feinde ihn verwechseln (hist.5.22.3). Aufständische Truppen wollen Aponinus Saturninus umbringen, aber er versteckt sich in dem Ofen eines zufällig unbenutzten Bades (hist.3.11.3) und so fort. Tacitus ist ziemlich konsequent mit dem Glücksfaktor in der Geschichte. So analytisch er vorgeht – den intellektuellen Impetus wird ihm niemand absprechen – so oft bleibt er selbst unentschieden bei der Beurteilung eines Sachverhaltes.[101] Das ist keine persönliche Schwäche, sondern die Überzeugung vom Ausgeliefertsein des Historikers: „So sehr liegen gerade die wichtigsten Geschehnisse im Ungewissen, weil die einen, was sie irgendwie gehört haben, für verbürgte Tatsachen nehmen, die anderen die Wahrheit ins Gegenteil verkehren, und beides wuchert bei der Nachwelt weiter." (ann.3.19.2).

---

97 Hist.1.4.1; vgl. auch den parallelen psychologischen Ansatz, nachdem Tacitus fragt, „ob denn vom Schicksal und dem bei der Geburt zugeteilten Los *(fato et sorte)* wie alles übrige, so auch die Zuneigung von Herrschern gegenüber den einen und ihre Abneigung gegen andere abhängt, oder ob es irgendeinen Raum für eigene Entscheidungen gibt" (ann.4.20.3).

98 Man betrachte etwa die Ironie, mit der er den zeitgenössischen oder knapp vergangenen Glauben an Wunderzeichen oder Weissagungen behandelt: hist.1.10.3; 18.1; vgl. hist.4.26.2; 34.5.

99 Rutland 1978, 29.

100 Hist.1.63.1; ähnlich etwa auch hist.1.31.1.

101 Vgl. etwa hist.2.41.1; 42.1; 3.22.2; 5.10.1.

Folgerichtig gibt Tacitus dem Gerücht *(fama oder rumor)* einen großen Spielraum.[102] Nicht nur, dass es rein quantitativ ein geradezu endemischer Bestandteil seiner Geschichtsdarstellung ist, er liefert immer wieder vertiefte Einsichten in das Wesen und Erscheinungsbild von Gerüchten, etwa, dass sie sich nur um so schneller verbreiten, je mehr jemand versucht, sie zu unterdrücken und dass sie in diesem Falle inhaltlich an Gewicht noch zunehmen.[103] Nicht nur Tacitus selbst weiß um die Wirkung von Gerüchten, er setzt dieses Wissen auch bei anderen voraus und beschreibt, wie (falsche) Nachrichten absichtlich in die Welt gesetzt werden, von Leuten, die etwas Bestimmtes erreichen wollen.[104] Daran, dass diese Instrumentalisierung von Nutzen sein kann, das Gerücht also mitunter als historisches Agens auftritt, lässt Tacitus keinen Zweifel. Der Sturz Neros, so meint er, sei „mehr das Werk von Botschaften und Gerüchten als von Waffengewalt" gewesen (hist.1.89.2). Natürlich ist das Gerücht in der Geschichtskonzeption des Tacitus eng benachbart mit dem Zufall – nach dessen Regeln es meist auftritt und manchmal genauso schnell wieder verschwindet (hist.2.8.2) – und mit seiner Zurückhaltung in Urteilen: Denn allzu oft sind es eben nur vage Nachrichten, die man auch Gerücht nennen könnte, und denen man als Historiker nicht trauen sollte.[105]

Es gibt allerdings Hinweise darauf, dass das Gewicht des Gerüchts nicht *nur* eine persönliche Vorliebe des Historikers ist, sondern dass dieses – zumindest würde Tacitus selbst das wohl so sehen – auch aus seinem Sujet herauswächst. Als der Kaiser Vitellius mit dem Fall von Cremona eine empfindliche Niederlage hinnehmen muss, betreibt er eine besondere Informationspolitik: „Merkwürdigerweise fiel in seiner persönlichen Umgebung nie ein Wort über den Krieg; in der ganzen Stadt waren derartige Gespräche verboten, mit dem Erfolg, dass um so mehr Leute, und zwar solche, die bei Redefreiheit die Wahrheit erzählt hätten, wegen des Redeverbotes mit noch schrecklicheren Meldungen hausieren gingen." (hist.3.54.1). Das Gerücht ist Bestandteil einer Autokratie, die meistens auch versucht, die Meinungshoheit in der Öffentlichkeit für sich zu behalten.

Auch Nero versucht sich als *spin-doctor* wie Shakespeares Scheusal Richard III.[106] Es gehört allerdings zu den sympathischen Zügen des *rumor*, dass derartige Einflussnahmeversuche regelmäßig schief gehen. So passt das Gerücht einerseits zu dem heimlichtuerischen, verängstigten und kriecherischen Wesen, das Tacitus seinen Zeitgenossen (und sich selbst) für die Domitianzeit insgesamt vorgeworfen hat,[107] Anderseits hat es auch Tröstliches, weil es seiner Natur nach

102 Siehe dazu Gibson 1998; allgemein anschauliche Stellen zum Gerücht bei Tacitus: ann.2.82.4; 4.10.1; 11.1; hist.2.1.1f.; 2.8.1f.

103 Vgl. nur etwa ann.3.44.1; hist.1.17.2; hist.3.54.1f.

104 Ann.12.40.1; hist.1.34.1f.; 2.42.1; 3.54.2.

105 Ann.3.19.2; hist.2.42.1.

106 Ann.14.4.1; Richard III., 4.Akt, 3.Szene.

107 Agr.2.3., vgl. hist.2.3.

anarchisch und kaum zu kontrollieren ist und oft genug gegen den Willen des Gewaltherrschers lebt und wirkt. Seine Existenz und sein Gewicht sind im Übrigen auch Ausweis der Unübersichtlichkeit der Verhältnisse, die insgesamt ein Merkmal des Prinzipats gegenüber der Republik ist. Will der Historiker dennoch Einsicht in die Grundlagen der politischen Verhältnisse vermitteln,[108] muss er in Bereiche des Vagen und Ungewissen vorstoßen. Er liefert sich dem aber nicht aus, sondern scheint jederzeit die Kontrolle darüber zu behalten.

Tacitus selbst würde dem Gerücht noch eine weitere Funktion hinzufügen. Bekannt ist ja die Passage, wo der Autor sich geradezu dafür entschuldigt, dass das Thema der *Annalen* längst nicht so interessant sei, wie historische Schriften über die Zeit der Republik mit ihren spannenden Kriegen und Eroberungen. In friedlicher Zeit gilt es, auch scheinbar belanglose Ereignisse näher zu betrachten, da sich „aus ihnen oft Anstöße zu bedeutenden Vorgängen entwickeln" (ann.4.32.2). In friedlichen, scheinbar unbedeutenden Zeiten muss der Historiker ins Detail gehen und dort findet er die Welt der Gerüchte, die tatsächlich oft wichtige Folgen haben.

Es sind diese *soft facts*, die die Rolle der Frauen in der Politik verfestigen. In der Gerüchteküche sind Frauen nicht nur weit wirkungsmächtiger als auf dem Schlachtfeld, sie scheinen auch umgekehrt von Natur aus anfälliger für ihre Wirkung. Kurz bevor Nero seine Mutter umbringen lässt, setzt er das Gerücht einer Wiederversöhnung in die Welt, und selbst die schlaue Agrippina nimmt es für wahr „in ihrer echt weiblichen Leichtgläubigkeit für Erfreuliches" (*facili feminarum credulitate*, ann.14.4.1.).

Das Verhältnis zwischen Weiblichkeit und Geschichtsbild ist bei Tacitus auf zwei Ebenen ein enges. Zum einen sind es Frauen, die – vor allem über die Thronfolge – ganz aktiv Einfluss auf die (politische) Geschichte nehmen. Zum anderen scheinen es die Mechanismen selbst zu sein, nach denen der Autor Geschichte funktionieren lässt, in denen Irrationalität, Sprunghaftigkeit, Fortuna, Gerede – Dinge, die die Römer selbst mit Frauen in Verbindung gebracht haben – eine größere Rolle spielen als der (männlich) planende Verstand, der sich ausdrückt in einem Geschichtsverlauf, den man auf klare Ursachen und Wirkungen hin analysieren könnte. Auch die *virtus*, die eigentlich männliche Tugend und Zierde eines jeden guten Republikaners, bringt nichts mehr außer Lebensgefahr für ihren Träger bzw. für denjenigen, der sie zu offen zeigt. Wollte man diese Interpretation auf die Spitze treiben, müsste man zu dem Schluss kommen, Tacitus konstatiere leicht resigniert, dass die Geschichte seiner Zeit und seiner jüngeren Vergangenheit nach „weiblichen" Prinzipien funktioniere.[109]

108 Patzeck 1988, 36.

109 Sehr weit in diese Richtung geht Rutland 1978, insbes. 29: „This awareness of irrationality as a moving force is more striking in Tacitus' narrative than in that of any historian of Rome, and the intrusions of the

13.

Es bleibt die Frage, inwiefern gerade die barbarische Welt dazu herhalten kann, die Funktion von Weiblichkeit in den Texten des Tacitus besser zu verstehen und inwiefern in der Barbarei vielleicht Frauenrollen markanter ausgeprägt sind, die auch in der römischen Gesellschaft auftreten. Allzu einfach wäre es jetzt, sich mit der assoziativen Nähe und Verwandtschaft von Weiblichkeit, Barbarei und Irrationalität zufrieden zu geben, die zwar zweifellos nachweisbar, aber gewiss nicht tacitusspezifisch ist – oder doch nur dort, wo diese „Prinzipien" Eingang in die Auffassung von Geschichte finden.

Die Intransparenz der Machtstrukturen, ein zentrales Merkmal des Prinzipats gegenüber der Republik, ist besonders ausgeprägt, wenn Frauen mit im Spiel sind, auch bei den Barbaren. Um Cartimandua finden üble Palastintrigen statt, und Veleda auf dem Turm, die niemanden persönlich empfängt, ist das letzte Symbol der Ungreifbarkeit frauenbestimmter Macht.

Barbarische Frauen stehen umgekehrt für die besondere Verletzlichkeit des Körpers im (männerbestimmten) Krieg und in der tyrannischen Machtausübung (Boudicca, deren Töchter, Epicharis). Sie sind das Opfer *par excellence*, die Römer wissen das aus langer Kriegserfahrung. In den Barbarenfrauen liegt aber auch der Neubeginn begründet. Sie sorgen für die Zukunft, für die nächste Generation. Sie sorgen vor allem auch für die moralische Stabilität ihrer Gesellschaft. Sind es doch gerade die monogamen und partnerschaftsstarken Germaninnen, die ebendiese ihre Tugenden höchstselbst an ihre Kinder weitergeben und keine „dahergelaufene Magd" bemühen, wie die besseren Römer. Für Tacitus und viele seiner Zeitgenossen ist dies Ausweis der römischen Dekadenz, des Niedergangs der guten alten Sitten, die das Reich groß gemacht haben. Mit dem Abgesang der Männertugend, der *vir-tus*, betritt die römische Gesellschaft sozusagen weibliches Terrain, aber hierfür liefern die nördlichen Barbaren gewiss kein Vorbild. Die „Hure Babylon" ist hausgemacht – oder fern im Osten angesiedelt bei vielweibernden Perserkönigen und schlaffen Griechen, die bei Tacitus, wie wir ihn vorliegen haben, allerdings praktisch nicht vorkommen. Die Barbarinnen des Nordens symbolisieren vielmehr den Naturzustand, den Widerstand gegen eine Zivilisation, die Erschlaffung mit sich bringt. Wird doch dieser barbarische Naturzustand einmal sogar explizit der „Männertugend" entgegengesetzt (Cerialis, s.o.). Mit einer Mischung aus Zynismus und Bedauern referiert Tacitus die

imperial women in matters of such import as emperor-making form one of the elements of unreason in the complex. The old cause-effect relationship between virtue and reward is broken down, and in place of virtue stand womanly wiles, unbridled emotion, and that emotional Fortuna whose personification embraces them both."

zivilisatorischen Segnungen, die Agricola gezielt dazu einsetzt, die – ehemals angeblich frauenbeherrschten – Britannier zu befrieden. Stellt man diesen Zusammenhang her, will man an diejenigen Kaiserinnen und Kaisermütter denken, die in Rom mäßigend auf die großen Tyrannen einwirken. Aber der Strang führt ins Leere, denn diese Frauen befinden sich in einer Ausnahmesituation, weil sie sich in Gebiete einmischen, die sie nichts angehen. Auch das ist barbarisch: Bei Germanen und Germaninnen ist die Aufgabenverteilung der Geschlechter noch durchaus vorzivilisatorisch, nämlich gering ausgeprägt. Das kann als Beispiel für Rom nicht taugen. Hier sollten doch wenigstens in Krieg und Politik allein die Männer und ihre *virtus* obsiegen. Die Frauen dagegen, so sie sich auf ihr angestammtes Revier in Familie und Gesellschaft zurückziehen, können sich ein Beispiel nehmen an mancher Barbarin, die ihr Kind – wie es für eine Frau „natürlich" ist – selbst großzieht und treu zu ihrem Mann steht. Auch das freilich zeigt, dass Weiblichkeit und Barbarentum für Tacitus ziemlich eng nebeneinander liegen.

LITERATURVERZEICHNIS

Albrecht 1988 = M.v. Albrecht, Die Gedankenwelt des Tacitus zwischen Tradition und Zukunft, AU 31,5, 54–64.

Anderson 1938 = Cornelii Taciti De origine et situ Germanorum, ed. by J.G.C. Anderson, Oxford 1938.

Bichler 1987/88 = R. Bichler, *Alpinarium gentium feritas*. Eine Betrachtung zu Florus II.22. Römisches Österreich. Jahresschrift der österreichischen Gesellschaft für Archäologie, 15/16, 15–26.

Bichler 1995 = R. Bichler, Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie, Wien/Köln/Weimar 1995.

Brown 1981 = I.C. Brown, Tacitus and a space for freedom, HT 31,4, 11–15.

Christ 1978 = K. Christ, Tacitus und der Principat, Historia 27, 449–487.

Classen 1988 = C.J. Classen, Tacitus, historian between republic and principate, Mnemosyne 41, 93–116.

Dauge 1981 = Y.A. Dauge, Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation, Bruxelles 1981.

Ducos 1977 = M. Ducos, La liberté chez Tacite. Droits de l'individu ou conduite individuelle? BAGB, 194–217.

Gibson 1998 = B. J. Gibson, Rumours as causes of events in Tacitus, MD 40, 111–129.

Grassl 1994 = H. Grassl, Hohe Berge – Wilde Frauen: Betrachtungen zur antiken Sozialanthropologie, GB 20, 195–211.

Hardy 1976 = L.E. Hardy, The imperial women in Tacitus' Annales, Diss. Indiana Univ. Bloomington 1976 (microfilm).

Hatzl 1976 = C. Hatzl, Die politische Rolle der Frauen um Tiberius, Diss. Innsbruck 1976.

Heldmann 1998 = K. Heldmann, Libertas Thraseae servitium aliorum rupit: Überlegungen zur Geschichtsauffassung im Spätwerk des Tacitus, Gymnasium 98, 207–231.

Hoffsten 1939 = R.B. Hoffsten, Roman Women of Rank of the Early Empire in Public Life as Portrayed by Dio, Paterculus, Suetonius, and Tacitus, Philadelphia 1939.

Holztrattner 1992 = F. Holztrattner, Diu paelex et adulteri Neronis, mox mariti potens (ann.14.60.1): die Gestalt der Poppaea Sabina in den Nerobüchern des Tacitus: mit Anhängen zu Claudia Acte und Epicharis, Diss. Salzburg 1992.

Hose 1998 = M. Hose, Libertas an pax. Eine Beobachtung zu Tacitus' Darstellung des Bataveraufstandes, Hermes 126 (3), 297–309.

Johnson 1980 = C.N. Johnson, Libertas and res publica in Cicero and Tacitus. Diss. Columbia Univ. N.Y. 1980 (Microfilm).

Lund 1988 = A.A. Lund, Germania, hrsg., übertr., komm. und mit einer Bibl. vers., Heidelberg 1988.

Marshall 1984/86 = A.J. Marshall, Ladies in waiting. The role of women in Tacitus' Histories, AncSoc 15–17, 167–184.

Marshall 1975a = A.J. Marshall, Roman Women and the Provinces, AncSoc 6, 109–127.

Marshall 1975b = A.J. Marshall, Tacitus and the Governor's lady. A note on Annals 3.33–4, G&R 22, 11–18.

Nesselhauf 1952 = H. Nesselhauf, Tacitus und Domitian, Hermes 80, 222–245.

Patzeck 1988 = B. Patzeck, Die historischen Bedingungen des Fremdverstehens in Tacitus' Germania, HZ 247, 26–51.

Posadas 1992 = J.L. Posadas, Mujeres en Tácito: retratos individuales y caracterización genérica, GERION 10, 145–154.

Riedl 2002 = P. Riedl, Faktoren des historischen Prozesses. Eine vergleichende Untersuchung zu Tacitus und Ammianus Marcellinus, Tübingen 2002.

Roberts 1988 = M. Roberts, The revolt of Boudicca (Tacitus, Annals 14.29–39) and the assertion of libertas in Neronian Rome, AJPh 109, 118–132.

Rutland, L.W., Women as makers of kings in Tacitus' Annals, CW LXXII 1978, 15–29.

Schmal 2002 = S. Schmal, Geliebte oder Hinterhof? Anmerkungen zum republikanischen und augusteischen Afrikabild, in: R. Rollinger u. Chr. Ulf (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck u.a. 2002, S. 269–311.

Schmal 2005 = S. Schmal, Tacitus, Hildesheim u.a. 2005.

Schuerenberg 1975 = D. Schuerenberg, Stellung und Bedeutung der Frau in der Geschichtsschreibung des Tacitus, Diss. Marburg 1975.

Späth 1994 = T. Späth, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus: zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt/M. 1994.

Staedele 1986 = A. Staedele, Tacitus und die Barbaren, in: P. Neukam (Hg.), Reflexionen antiker Kulturen (Dialog Schule – Wissenschaft, Klass. Sprachen und Literatur 20), München 1986, 123–143.

Timpe 2000 = D. Timpe, Der Barbar als Nachbar, in: Chr. Ulf (Hg.), Ideologie – Sport – Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft, Innsbruck 2000, 203–230.

Ulf 2004 = C, Ulf, Zum Verhältnis vom ethnographischen Frauenbildern bzw. Geschlechterrollen, HZ 279, 2004, 281–307.

Vielberg 1987 = M. Vielberg, Pflichten, Werte, Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus, Stuttgart 1987.

Wolff 1969 (1934) = E. Wolff, Das geschichtliche Verstehen in Tacitus' Germania, in: V. Pöschl (Hg.), Tacitus, Darmstadt 1969, 241–297 (= Hermes 69, 1934, 121–164).

Wirszubski 1967 = Chaim Wirszubski, Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats, Darmstadt 1967 (engl. Cambridge 1950).

Kordula Schnegg

Darstellungen von Frauen in Kriegssituationen in der *Römischen Geschichte* des Cassius Dio[1]

Cassius Dio verfasste ein Geschichtswerk (Ῥωμαϊκὴ ἱστορία) in achtzig Bänden.[2] Er behandelte die römische Geschichte von der Landung des Aeneas in Italien bis zur Zeit seines zweiten Konsulats.[3] Als Dio sein Werk niederschrieb, wurde das römische Imperium von den Severern regiert.[4]

EINLEITUNG

Als ein wirkungsvolles Mittel zur Machtentfaltung und Machterhaltung dienten den Römern Kriege. Kriegerische Auseinandersetzungen finden auch bei Dio besondere Berücksichtigung. Kuhn-Chen konnte mit ihrer Untersuchung nachweisen, dass außenpolitische Kriege – sowohl Verteidigungs- als auch Angriffskriege – in seinem Werk als legitim dargestellt sind.[5] Dio schreibt zwar, dass Krieg „die hergebrachte Vorstellung von Gerechtigkeit oftmals ins Gegenteil" kehrt[6], nimmt jedoch das Recht des Stärkeren (= Römer) als selbst-

1 Die Quellenzitate in dieser Arbeit erfolgen nach der Übersetzung von Veh 1985.

2 Von der *Römischen Geschichte* sind nur mehr die Bücher 36 bis 60 vorhanden, mit der Schilderung der Ereignisse von 68 v.Chr. bis 47 n. Chr. sowie größere Teile aus den Büchern 78 und 79 über die Jahre 216 bis 218 n. Chr. Für den Inhalt der verlorenen Bücher zeugen Auszüge von *Ioannes Xiphilinos*, *Zonaras* und den *konstantinischen Exzerpten*. Einen umfassenden Überblick über den Inhalt und Erhaltungszustand der einzelnen Bücher sowie deren Überlieferungsgeschichte bietet Wirth, in: Veh 1985, S.43–53, vgl. auch Millar 1999, S.1–4 und Schmidt 1997 mit Konzentration auf die „zeitgeschichtlichen" Bücher des Cassius Dio.

3 Wirth, in: Veh 1985, S.9, setzt Dios zweites Konsulat in das Jahr 229. Für den Aufbau des Werkes, Dios Umgang mit seinen Quellen sowie seine Geschichtsauffassung vgl. Wirth, in: Veh 1985, S. 10–43 und jüngst Kuhn-Chen 2002, S.130–142.

4 Eine genaue Datierung der Fertigstellung ist nicht möglich. Nach *Xiphilinos* ist überliefert, dass Dio zehn Jahre seinen Stoff gesammelt und zwölf Jahre an seiner *Römischen Geschichte* geschrieben hat (73, Xiphil. 280, 24–281,8 R.St., 23,5). Einen kurzen Abriss über die verschiedenen Datierungsansätze in der wissenschaftlichen Forschung bietet Kuhn-Chen 2001, S. 132. Es ist ausreichend, wenn wir hier festhalten, dass das Werk in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verfasst wurde.

5 Kuhn-Chen 2002, S.202f., untersucht die Bedeutung des Krieges als eine exogene Antriebskraft für menschliches Handeln im Werk von Dio.

6 8,36,21[M. 69 (p.163)]: „καὶ τὴν τοῦ δικαίου νόμισιν ἐς τοὐναντίον πολλάκις περιίστησιν." Vgl. dazu auch 48,29,3.

verständlich an, ohne Krieg aus einem moralischen Blickwinkel näher zu beleuchten.[7] Die Bürgerkriege (στάσις, πόλεμος ἐμφύλιος) wertet Dio als Ausnahmezustand, in dem die fürchterlichsten Seiten der menschlichen Natur erkennbar werden.[8]

Die im Text beschriebenen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Römern und Nicht-Römern im Sinne von Fremden als auch zwischen Römern untereinander – wie sie in den Zeiten der Bürgerkriege als auch der Machtkämpfe in der römischen Kaiserzeit aufgetreten sind – bilden den Untersuchungsrahmen, in welchem die Darstellungen der weiblichen Figuren analysiert werden. Dabei wird der Begriff *Krieg* bewusst nicht in moderner Sprache definiert. Es wird aus dem Text erschlossen, wann von Krieg die Rede ist. Mitberücksichtigt werden auch Situationen unmittelbar vor bzw. nach einem Krieg.[9]

Meine Lektüre der *Römischen Geschichte* weist einen sehr spezifischen Zugang zum Text auf. Die Fokussierung auf Frauendarstellungen begründet sich darin, dass eine umfassende Analyse von Frauen in Kriegssituationen bei Cassius Dio bisher noch nicht vorliegt.[10] Die von Thomas Späth im Workshop geforderte Miteinbeziehung der Männerdarstellungen im Sinne der *gender studies* ist wichtig, aber aufgrund des umfangreichen Quellenmaterials in diesem Rahmen nicht möglich. Gleichzeitig möchte ich darauf hinweisen, dass *women's studies* nicht bedeuten, auf das männliche Geschlecht keinen Bezug zu nehmen; dieses erscheint „als Gegenpart und Kontrast, als Machtfaktor und als Folie der Abgrenzung".[11] Aber im Gegensatz zu den *gender studies* stehen eben Frauen im Mittelpunkt der Untersuchung.

Meine Analyse wird sich verstärkt darauf konzentrieren, die unterschiedlichen Bedingungen für Frauen in einer bestimmten Lebenssituation, so wie sie im Text vermittelt sind, sichtbar zu machen. Die Untersuchung zielt nicht primär auf die Frage nach der Historizität der dargestellten Ereignisse und Personen ab, sondern konzentriert sich auf die Vorstellungen und Ansichten zur Zeit der Entstehung bzw. Überlieferung des Textes.[12] Diese Vorstel-

---

7 Vgl. z. B. 40,30,6; 54,9,1; 52,37,1.

8 Vgl. z. B. 41,53,1f.; 43,36,5; 44,30,8. Eine Analyse zum Thema „Bürgerkriege" bei Dio bietet Kuhn-Chen 2002, S.204ff. Kuhn-Chen 2002, S.205, kann in Dios Beurteilung der Bürgerkriege einen starken Thukydideischen Einfluss ausmachen.

9 Z. B. die dargestellten Szenarien in 5,8,17ff. (Volumnia und Coriolanus vor Kriegsausbruch) bzw. in 43,19,2ff. (Arsinoë als Kriegsgefangene).

10 Es wurden bisher hauptsächlich weibliche Einzelpersönlichkeiten herausgegriffen, deren Tätigkeiten während eines Krieges nicht im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen: vgl. z. B. Ehrhardt 2002 untersucht die 'barbarische' Königin Teuta bei Polybios und in der späteren Überlieferung. Ausgehend vom Gesandtenmord analysiert er das Teuta-Bild und seine Funktion in den Quellen. Moscovich 1997 behandelt in seiner Untersuchung den Tod von Sophonisba und weist auf Parallelen zwischen den Darstellungen von Kleopatra und Sophonisba hin. Schubert 2002 untersucht die „informelle Machtsphäre" von Fulvia mit Berücksichtigung von Dio als historische Quelle.

11 Becker-Schmidt/Knapp ^{2}2001, S.36.

12 Das Werk ist uns nicht vollständig erhalten und darüber hinaus über mehrere Mittelsmänner überliefert.

lungen und Ansichten versuche ich mit der Beantwortung der Frage, aus welchem Grund weibliche Figuren in kriegerischen Darstellungen eingeführt sind, herauszufiltern. Mit der Untersuchung der Funktionen wird es möglich sein, den Raum, den die weiblichen Figuren in Kriegsdarstellungen zugewiesen bekommen, abzugrenzen, und ihre darin beschriebene Präsenz in ihrer Vielfalt auszumachen. Mit „Funktion" ist hier der Verwendungszweck gemeint, den die Figuren, als Trägerinnen oder Objekte von Handlungen, in der *Römischen Geschichte* erhalten. Wenn im Folgenden von „(Text)stellen" oder „(Text)passagen" die Rede ist, so wird damit in den meisten Fällen eine Erzähleinheit erfasst. Darüber hinaus werden damit aber auch alle fragmentarischen Überlieferungen bezeichnet, die zum Teil nur Segmente einer Erzählung bieten, für den hier zu untersuchenden Aspekt aber wertvoll sind.[13]

ALLGEMEINES ÜBER FRAUEN- UND MÄNNERDARSTELLUNGEN IN DER *Römischen Geschichte*

Eine erste Lektüre des Textes lässt erkennen, dass Frauen sehr häufig ohne Differenzierung ihrer sozialen Stellung als homogene Gruppe vermittelt werden. Weitgehend negative Charaktereigenschaften, die einer weiblichen Figur zugeschrieben werden, stehen symbolhaft für das Weibliche schlechthin.[14] Eine solche Verallgemeinerung erfahren die Akteure in der *Römischen Geschichte* nicht. Männer tragen sehr wohl individuelle Züge, die zwar typisch für ihre Zeit, ihre Abstammung, ihre soziale Stellung oder ethnische Zugehörigkeit sein können[15], trotzdem gibt es keinen Charakterzug, der explizit alle im Werk dargestellten Männer vereinen würde.[16] Einzelne männliche Aktionen werden nicht auf eine allgemeine

---

Anhand einiger Beispiele kann nachgewiesen werden, dass die Darstellung von Dio nicht unbedingt in jeder Einzelheit und unter Berücksichtigung jeder Wertung von den Epitomatoren übernommen wurde. Vgl. z. B. die Berichte über Teuta in 12,49,3ff. und 12, Zon. 8,19.

13 So ist z. B. die Geschichte über Porsenna, der Cloelia Waffen und ein Pferd schenkt, nur bruchstückhaft überliefert (4,14,4).

14 Vgl. z. B. 12,49,4.

15 Typisch für ihre Zeit z. B. 18, Zon. 9 (19): Porcius Cato ist besser als seine Zeitgenossen; 30–35,102,8f u. 109ff.: Marianer und Sullaner verhalten sich ihrer Zeit entsprechend (grausam). Typisch für ihre *gens* z. B. 24,83,1: Tiberius Gracchus, 13,54,3: Hannibal. Typisch für ihre soziale Stellung z. B. 22,73,14: Viriathus. Typisch für ihre ethnische Herkunft z. B. 13,57, 6b [M.150 (p.192)]: Natur der Gallier; 39,58,1f.: Natur der Alexandriner.

16 Außer in 4,17,15 (4, Zon. 7,15) habe ich keine Stelle in Dios Werk gefunden, in der ganz allgemein von „Männern" die Rede ist. Darin wird berichtet, dass es für eine große Anzahl von Männern immer schwierig ist, miteinander Eintracht zu halten, besonders wenn sie eine einflussreiche Stellung innehaben. Im Gegensatz zu den Verallgemeinerungen Frauen betreffend handelt es sich hier aber um keine Wesensart, die nicht überwindbar wäre. Männer können soziale Konflikte vermeiden!

männliche Wesensart zurückgeführt. Weibliches Handeln hingegen wird, sofern es dem Lesepublikum als unangebracht vermitteltet werden soll, auf die negativen Eigenschaften einer Frau bzw. der Frauen reduziert. Erörterungen über die weibliche Art sind im Werk nicht zu finden, ebensowenig ein Tugendkanon für Frauen, um ihnen eine Möglichkeit zu bieten, ihre Wesensart zu überwinden. Der Grund dafür ist wohl auf Dios Vorstellung des menschlichen Charakters zurückzuführen, der zwar durch Erziehung und Bildung gebessert, aber nicht grundlegend geändert werden kann.[17]

FUNKTIONEN DER WEIBLICHEN FIGUREN IM TEXT[18]

1. Frauen als Schicksalsbringerinnen:

In diese Kategorie fallen drei Textstellen, in denen Frauen unbewusst bzw. unabsichtlich Unglück über kämpfende Männer bringen. Dabei sind das ausschließlich Männer, die der eigenen Gemeinschaft angehören. In zwei Passagen dienen die weiblichen Figuren zur Erklärung von Sieg bzw. Niederlage in einem Krieg: So kann Caesar mittels eines Überraschungsangriffes die Tenkterer und Usipeter inmitten ihrer Wagen niederhauen, da diese durch ihre Frauen und Kinder an der Verteidigung gehindert werden.[19] Auch die Bastarner werden von den Römern besiegt, weil sie von ihren Wagen und ihrem Wunsch, Frauen und Kinder zu schützen, vom Kampf abgelenkt werden.[20] Etwas anders verläuft die Erzählung in der dritten Textstelle. In dieser sind es die römischen Soldaten, umzingelt von den feindlich gesinnten Barbaren, die durch das laute Rufen ihrer Frauen und Kinder beinahe ums Leben kommen.[21] Ihre Rettung ist die Habgier der Feinde, die sich lieber an der Beute erfreuen, als ihre Gegner niederschlagen. Die römischen Soldaten können für Verwirrung unter den Barbaren sorgen und erreichen dadurch ihre Errettung.

17 Vgl. z. B. 55,14,6f und 55,16,3f.: Gespräch zwischen Livia und Augustus über die menschliche Natur. 73, Xiphil. 269,6–18 R.St., Exc. Val. 312^{b} (p.722): über die Natur des Commodus.

18 Aufgrund von Überschneidungen der Funktionen von weiblichen Figuren sind einige Textpassagen mehreren Kategorien zugeordnet. Ebenso ist darauf hinzuweisen, dass in der Beschreibung der einzelnen Kategorien nicht immer alle Textstellen, sondern sehr häufig nur eine Auswahl der entsprechenden Passagen angeführt werden. Eine detailliertere Auflistung der einzelnen Textstellen, die hier untersucht wurden, ist am Ende des Artikels zu finden.

19 39,48,2.

20 51,24,4.

21 56,22,2ff.

2. *Frauen als Prophetinnen*[22]

In der *Römischen Geschichte* tritt die Gottheit durch Vorzeichen, Träume und Prophezeiungen in das Leben der Menschen, um diese vor bedeutenden Ereignissen in der Zukunft zu warnen. Der Mensch als Medium dieser Vorhersagen wird von der Gottheit nicht geschlechtsspezifisch ausgewählt. Männer wie Frauen dienen der Schicksalsverkündigung. In Kriegssituationen lässt Dio dreimal Frauen prophezeien. Obwohl die Situationen, in denen sich die Frauen befinden, sehr unterschiedlich dargestellt sind [23], verbinden diese Erzählungen zwei Aspekte: die Seherinnen sind keine Römerinnen und ihre Vorhersagen gelten Männern, die diese sehr ernst nehmen. Während die Römer aber die Prophezeiung von Masinissas Mutter befolgen und dadurch ein großes Übel vom Lager abwenden können, befolgt Ariovist den Rat der Frauen nicht und führt damit sich und seine Leute ins Unglück. Die Weissagung an Drusus gestaltet sich etwas anders: Eine fremde Frau von übermenschlicher Größe (γυνὴ γάρ τις μείζων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν) verkündet ihm sein unausweichliches Schicksal. In ihrem Erscheinen liegt etwas Besonderes.

Dio lässt in keiner der drei Textstellen Zweifel daran aufkommen, dass die Prophezeiungen den Empfängern als unglaubwürdig erscheinen. Im Fall von Drusus hält er fest, sogar selbst daran zu glauben. In jedem Fall ist der Mensch gut beraten, die Weissagungen zu befolgen. Dennoch werden den Prophezeiungen unterschiedliche Auswirkungen zugeschrieben. Für die Römer wäre ein Ignorieren nicht ihr Untergang gewesen. Bei den Germanen unter Ariovist bringt Dio die Nichtbeachtung der Prophezeiung als Erklärung für ihre Niederlage.[24]

3. *Frauen als Bittstellerinnen*

In der *Römischen Geschichte* greifen Frauen auch als Bittende in das Kampfgeschehen ein, um dieses aufgrund ihres persönlichen Leides oder das ihrer Angehörigen zu beenden.

---

22 Metaphysische Kräfte sind in der *Römischen Geschichte* als sehr bedeutend dargestellt. Eine genauere Analyse über das Wirken von metaphysischen Kräften in Dios Werk bietet Kuhn-Chen 2002, S. 210ff. Die Autorin weist darauf hin, dass Dio die metaphysischen Kräfte entweder: „… als namenlose Gottheit oder als das personifizierte Schicksal …" wirken lässt.

23 17, Zon.9,12 (Masinissas Mutter), 38,48,1ff. (Germaninnen), 55,1,3ff. (Fremde bei der Elbe).

24 In 38,47,5 erwähnt Dio, dass Ariovist und seine Leute den Römern im Kampf ebenbürtig sind. Die bisher durchgeführten Gefechte würden davon zeugen. Dass Ariovist, der üblicher Weise auf die Frauen hört, diese eine Prophezeiung ignoriert, bringt ihm die Niederlage und den Römern den Sieg.

Die Textstellen über Hersilia und Volumnia zeugen davon.[25] Es handelt sich dabei um Erzählungen, die von Ereignissen in mythischer Zeit berichten. In beiden Fällen weisen die weiblichen Hauptfiguren auf ihre verwandtschaftliche Beziehung mit den Kriegsführenden hin. Bedeutend erscheinen die Mutter-Kind-Beziehung sowie die Bereitschaft, die eigenen Kinder und sich selbst zu opfern. Gelingt es den Sabinerinnen, für beide Kriegsparteien einen glücklichen (= versöhnlichen) Ausgang zu schaffen, bringt Volumnias Aktion der Vaterstadt Glück, dem eigenen Sohn jedoch den Tod. Beide Frauengruppen übernehmen diese bedeutende Rolle, weil die betroffenen Männer unfähig sind zu reagieren. Dabei führen nicht nur die Worte der weiblichen Figuren die Wende in der ausweglosen Situation herbei, sondern auch ihr Mitleid erweckendes Auftreten, welches die Männer zu Tränen rührt. Bemitleidenswert tritt auch die Gallierin Peponila Vespasian gegenüber, sodass der Kaiser und alle Anwesenden weinen müssen.[26] Trotzdem scheitert die Frau, obwohl sie sich der gleichen Mittel bedient wie die mythischen Figuren. Ihr Mann, ihre Söhne und sie selbst werden getötet. Aus dem Text kann die Ursache für diesen Ausgang nicht erschlossen werden. Hypothetische Gründe sind einige zu nennen: 1. Bei der Frau handelt es sich um keine Römerin. 2. Ihr Mann hat als Fremder einen Aufstand gegen die Römer gewagt. 3. Peponila unterhält keine verwandtschaftliche Beziehung zu Vespasian. Dio äußert sich weder positiv noch negativ über den Entschluss Vespasians. Die Erzählung von Iulia, die bei ihrem Sohn Antonius erfolgreich für die Freilassung seines Onkels bittet[27], lässt aber die Vermutung aufkommen, dass es für den positiven Ausgang der Anfragen von Bedeutung ist, ob die Bittstellerinnen Römerinnen sind und mit den Personen, denen die Bitten entgegen gebracht werden, eine verwandtschaftliche Beziehung unterhalten.

4. Frauen zur männlichen Charakterisierung

In sehr vielen Stellen wird mit Hilfe von Frauendarstellungen das Verhalten von Männern in Kriegssituationen charakterisiert. Dabei können drei Möglichkeiten einer solchen Charakterisierung unterschieden werden:

a) Frauendarstellungen können dazu dienen, die Unmenschlichkeit der Männer im Krieg zu verdeutlichen:
   - Oft ist das Vergehen an Frauen als Höhepunkt der Grausamkeit zu deuten. So reißen die Einwohner von Picenum den Frauen der Verräter vor deren Augen die Haare

25 1,5,5ff. (Hersilia); 5,18,7ff. (Volumnia), vgl. dazu auch 5, Zon. 7,16 und 5, Tzetzes, Chiliaden 6,551–560.
26 65, Xiphil. 208,15–210,14, 16,1ff.
27 47,8,5.

samt Haut vom Kopf.[28] Explizit bewertet wird die Tat der Briten, die bei ihrem Aufstand unter Boudouica alle möglichen Grausamkeiten gegen die Römer ausüben. Die „schrecklichste und bestialischste Handlung" (δεινότατον καὶ θηριωδέστατον ἔπραξαν·) widerfährt aber den Römerinnen.[29] Die „Vornehmsten" (εὐγενεστάτας) und „Schönsten" (εὐπρεπεστάτας) unter ihnen werden nackt aufgehängt. Ihre Brüste werden abgeschnitten und an ihrem Mund geheftet. Mit spitzen Pfählen, die der Länge nach durch ihren ganzen Körper getrieben werden, spießt man(n) sie auf. Und Dio schildert: „Und all diese Schreckenstaten vollführten sie, indem sie zugleich Opfer darbrachten, Schmausereien hielten und ihrem Frevelsinn die Zügel schießen ließen, sowohl an den anderen heiligen Stätten als insbesondere im Hain der Andraste."[30] Diese Gewalttat an Frauen ist in ihrer Brutalität einzigartig in der *Römischen Geschichte* beschrieben.

- Ebenso kann mit Erzählungen über den Missbrauch u. a. von Frauen die Härte und Entschlossenheit der Männer im Krieg verdeutlicht werden: Vercingetorix treibt während des Krieges gegen Caesar Frauen, Kinder und Kriegsuntüchtigte in den sicheren Tod.[31]

Dass Dio ein und dasselbe Vergehen an Frauen unterschiedlich bewertet, je nach ethnischer Herkunft des Täters, ist hervorzuheben. So deutet er die Untat der Raeter, jeden männlichen Feind, auch wenn er noch im Mutterleib ist, zu töten, als einen Grund für Augustus' Entschluss, gegen sie zu Felde zu ziehen.[32] Dieselbe Tat, das Töten von Föten, befohlen von Septimius Severus, erfährt keine Bewertung, die im Text vermittelt wäre.[33] Vielmehr scheinen die vorangehenden Ausführungen über die unbeugsamen und aufständischen Briten eine solche Tat zu rechtfertigen und aus der Sicht der Römer unabdingbar zu machen.

b) Frauenfiguren werden auch für die Beschreibung von edlem und heldenhaftem Verhalten der Männer im Krieg verwendet:

Die weiblichen Figuren dienen als Objekt des tadellosen männlichen Benehmens. Das angemessene Verhalten bleibt unter diesem Aspekt den Römern vorbehalten. Die

28 29,98,3 [V. 98 (p.641)].

29 62, Xiphil. 158,24–165,20 R. St.,7,1ff.

30 29,98,3 [V. 98 (p.641)]. Dio erklärt in diesem Zusammenhang auch, dass die Einwohner Britanniens Nike, die sie sehr verehren, als Andraste bezeichnen.

31 40,40,1ff.

32 54,22,2f.

33 Aus diesem Grund ordne ich diese Stelle unter „5. Frauen als Opfer oder Benachteiligte im Krieg".

Frauen selbst spielen dabei keine entscheidende Rolle in der Erzählung. So wird das Verhalten von Scipio besonders hervorgehoben, als er in Spanien ein schönes Mädchen gefangen nimmt.[34] Dio berichtet, jeder glaubte nun, dass Scipio das Mädchen begehren würde. Doch als dieser erfährt, dass das Mädchen mit einer führenden Persönlichkeit der Keltiberer verlobt ist, übergibt er es dem Bräutigam samt dem Lösegeld. Bedeutend ist diese Passage nicht nur, weil sie das edle Verhalten Scipios aufzeigt, der wider Erwarten seiner Begleiter handelt, sondern auch weil Dio damit erklärt, warum die Keltiberer Scipio wohlgesonnen sind. Die Figur des Mädchens wird somit auch bzw. vor allem zum politischen Instrument Scipios stilisiert.[35] Ähnlich verhält es sich mit der Darstellung des Lucullus, der „die Frauen der führenden Männer" (γυναῖκας τῶν δυνατωτάτων) von Tigranokerta vor Vergewaltigung schützt und damit ihre Ehemänner für sich gewinnen kann.[36] Das edle Verhalten des Lucullus betrifft nur die vornehmen Frauen. Demzufolge müssen alle anderen Frauen in der beschriebenen Situation den sexuellen Gewalttaten der Eroberer zum Opfer fallen, worauf allerdings nicht eingegangen wird.

c) Frauenbilder machen den Ehrgeiz, den Männer während eines Kampfgeschehens entwickeln können, sichtbar:

- In einigen Kriegen haben es die Römer mit Gegnern zu tun, die auch in für sie ausweglosen Situationen alles für ihre Freiheit tun. Dabei schaffen es z.B. die Karthager und Byzantiner aus allen möglichen Sachen Waffen herzustellen, u.a. benützen sie die Haare ihrer Frauen, um Taue für ihre Schiffe zu erzeugen.[37] Der Ehrgeiz der Männer nicht in Gefangenschaft zu geraten, führt die Japyden so weit, ihre Häuser anzuzünden, teils ihre Frauen und Kinder und teils sich selbst zu töten.[38] In all diesen Textpassagen ist das Menschliche der weiblichen Figuren kaum zu fassen. Aus dem Text geht hervor, wie weit (nicht-römische) Männer in einem Krieg gehen.

5. *Frauen als Opfer oder Benachteiligte des Krieges*

In dieser Kategorie sind jene Textstellen erfasst, in denen Frauen durch Kriege physische, psychische oder materielle Schäden erleiden müssen:

---

34 16,57,43 [V 43 (p.602)].

35 Aus diesem Grund wird diese Textstelle auch unter „6. Frauen als Instrument für politische/militärische Handlungen" kategorisiert.

36 36,2,4.

37 21,71,1[M. p.540] und 21, Zon. 9,26 (Karthagerinnen), 75, Xiphil. 299,25–303,21 R.St.,12,4 (byzantinische Frauen).

38 49,35,2ff.

a) Frauen als Opfer des Krieges:

Anhand der Darstellung des Leidens der weiblichen Figuren werden dem Lesepublikum der *Römischen Geschichte* die schrecklichen Folgen eines Krieges verdeutlicht. Das Schicksal der Frauen wird bewusst vermittelt. Wird in diesem Zusammenhang der Begriff „Opfer" als Bezeichnung für Menschen definiert, die das Ziel eines gegen eine Norm[39] gerichteten Handelns sind, dann können als solche mit einer Ausnahme, nämlich der Ägypterin Arsinoë, nur Römerinnen als Opfer in der *Römischen Geschichte* ausgemacht werden.[40] Zahlreiche Hinweise im Text machen deutlich, dass in innenpolitischen Kämpfen viele Verbrechen an Frauen ausgeübt werden, die durch das auktoriale Ich oder durch eine männliche Figur im Text kritisiert werden, weil sie nicht den Normen entsprechen.[41] Dieselben Handlungen, an fremden Frauen ausgeübt, sind im Text als übliche Aktionen auszumachen: Als die Marianer und Sullaner in Rom wüten, begehen sie viele Freveltaten, vielfach an Frauen und Kindern, als ob sie *Kriegsgefangene* vor sich bzw. als ob sie irgendeine *fremde Stadt versklavt* hätten.[42] Es ist hier von keiner Kritik zu lesen, dass Frauen und Kinder im Allgemeinen nicht misshandelt werden dürften. Es wird kritisiert, dass Römerinnen wie Fremde behandelt werden.

Eine besondere Opferrolle in Dios Werk nimmt Arsinoë ein.[43] Die Szene, in der Caesar die Ägypterin bei seinem Triumph als Kriegsgefangene mitführt, läßt sein unrechtmäßiges Handeln erkennen. Die Zuschauer nehmen Anstoß daran. Noch nie wurde in Rom eine Frau und ehemalige Königin in Fesseln (καὶ ἡ Ἀρσινόη γυνή τε οὖσα καὶ βασιλίς ποτε νομισθεῖσα ἔν τε δεσμοῖς) so vorgeführt. Arsinoë wird zum Opfer Caesars, der sie nicht entsprechend ihrer Rolle als Frau und Königin behandelt.

b) Frauen als Benachteiligte im Krieg:

Als „Benachteiligte" des Krieges – so bezeichne ich jene Frauen, denen zwar offensichtlich ein Leid widerfährt, dieses im Text als solches aber nicht beschrieben ist – betrifft ausschließlich Nicht-Römerinnen. Als Lebensgefährtinnen teilen diese Frauen nach

39 Normen werden hier ganz allgemein als anerkannte und verbindlich geltende Regeln, die das Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft bestimmen, definiert.

40 Geldabgaben aufgrund leerer Kriegskassen: z. B. 18, Zon. 9, 17 (Luxusgesetz nach der Niederlage von Cannae), 47,14,1f. (Steuern während des Triumvirats), 72, Zon. 12,1 (Antoninus nimmt u. a. den Schmuck seiner Gemahlin). Fliehende: z. B. 42,49,2 (Gattin des Pompeius), 48,15,1f. (Fulvia), 48,15,4 (Livia Drusilla), Vergewaltigungen: 30–35, 102,8 [V. 104 (p.642)] und 109,11 [V. 122 (p.658)].

41 Vgl. dazu z. B. die Fragmente der Bücher 30–35, 102,8ff. [V. 104 (p.642)] und 109,11 [V. 122 (p.658)] sowie 44,30,6.

42 30–35, 102,8 [V. 104 (p.642)] und 109,11 [V. 122 (p.658)].

43 43,19,1ff.

einer Niederlage das Schicksal ihrer Männer. Sie werden als Kriegsbeute mitgeführt[44], müssen sich verstecken[45] oder werden getötet[46]. In diesem Zusammenhang werden nicht-römische Frauen gemeinsam mit ihren Kindern erwähnt, auch um die Dominanz der Römer gegenüber Nicht-Römern in Kriegen zu verdeutlichen: Als letzte Möglichkeit, von den Römern nicht unterworfen zu werden, fliehen sowohl die Nachbarn der Lusitaner als auch die Germanen unter Ariovist mitsamt ihren Frauen und Kindern.[47] Trotz ihres Rückzuges können sie der Vernichtung durch Caesar aber nicht entkommen.

6. Frauen als Instrument für politische/militärische Handlungen

In zahlreichen Stellen dienen Frauen als Instrument für politische oder militärische Handlungen. Frauen werden aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position von Männern für einen bestimmten Zweck verwendet, wobei diese Männer persönlichen Profit davon tragen.

Sehr häufig sind Frauen als Gegenstand der Heiratspolitik dargestellt, durch die sich die männlichen Figuren einen Vorteil im Krieg versprechen. Die Frauen werden in diesem Zusammenhang lediglich als Objekt der Begierde erwähnt, dabei nehmen sie in den meisten Fällen für die Erzählung an sich keine bedeutende Rolle ein, z.B.: Als Antonius mit dem Mederkönig ein Abkommen schließt, erhält er u. a. von ihm seine Tochter Iotape als künftige Gattin seines Sohnes.[48] Daneben gibt es auch Textstellen, die davon berichten, wie weibliche Figuren zum Gegenstand von männlichem Machtstreben werden. So werden Arsinoë und Kleopatra als Spielball männlicher Machtgelüste dargestellt.[49] Ein ähnliches Schicksal muss auch die mythische Figur Tarpeia erleiden, die zum Verrat benützt und dafür bestraft wird.[50]

7. Frauen als Akteurinnen im Krieg

In diese Kategorie fallen alle Textstellen, in denen Frauen in irgendeiner Form aktiv während eines Kampfgeschehens auftreten. Im Unterschied zu den *Bittstellerinnen,* die vor allem auf der kommunikativen Ebene in das Kampfgeschehen eingreifen, treten diese weiblichen

44 20, Zon. 9,24 (Perseus, seine Gattin u. a.), 65, Petr. Patr. Exc. Vat. 42 (der Brite Cartaces, seine Frau u. a.).
45 65, Xiphil. 204,10fff. (Peponila und ihr Gatte Iulius Sabinus).
46 37,13,1 (Mithridates und seine Gattinnen).
47 37,52,4 (Iberer), 38,50,5 (Germanen).
48 59,3 (2).
49 42,42,1 (Arsinoë) und 42,44f. (Kleopatra).
50 1, Zon. 7,3.

Figuren als Handelnde auf.[51] Dabei führen sie ganz unterschiedliche Aktionen aus: Selbstmord, Mord an den eigenen Kindern, Verrat, militärisch/politische Handlungen etc.[52] In einigen Fällen agiert ein weibliches Kollektiv, welches durch ethnische Zusammengehörigkeit gekennzeichnet ist. In sehr vielen Stellen handeln Frauen als Individuen. Eine genauere Lektüre dieser Passagen macht deutlich, dass Frauen

1. feindlich Gesinnten gegenüber aktiv oder
2. sich selbst bzw. nahen Verwandten gegenüber aktiv

dargestellt sind. Als Motivation für Letzteres sind explizit das Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit sowie Hassgefühle Verwandten gegenüber auszumachen. Dabei sind die von der negativen Emotion geleiteten Handlungen weiblichen Individuen vorbehalten.[53]

a) Weibliche Kollektive

In zwei Textstellen wird geschildert, wie Frauen in einer ausweglosen Kriegssituation Hand an sich selbst legen. Sie begehen Selbstmord, um der Sklaverei zu entkommen. Dabei nehmen sie auch ihre Kinder mit in den Tod. Ihre Sicherheit liegt im Tod. So fordern die Frauen von Arduba ihre Männer auf, gegen die Römer zu kämpfen[54], weil sie ihre Freiheit behalten und die Sklaverei nicht erdulden wollen. Als sich der Kriegsverlauf für sie ungünstig abzuzeichnen beginnt, töten sie ihre Kinder und dann sich selbst. Die zweite Textstelle ist nur sehr fragmentarisch erhalten. Es wird darin berichtet, dass Antoninus die Frauen der besiegten Alamannen vor die Wahl stellt, verkauft oder getötet zu werden. Obwohl sich die Frauen für den Tod entscheiden, werden sie verkauft, weil Antoninus ihre Entscheidung einfach ignoriert! Daraufhin töten sich alle Frauen selbst, einige auch ihre Kinder.[55]

Auch für Frauen, die aktiv gegen feindlich Gesinnte kämpfen, bietet die *Römische Geschichte* nur zwei Beispiele. Lediglich in einem wird auf die Handlungen der weiblichen Figuren näher eingegangen. Es handelt sich um die Frauen von Salona, die durch ihr furchter-

51 Eine Überschneidung der zwei Kategorien ist möglich. Die Zuordnung erfolgt nach der Gewichtung ihres Auftretens als Handelnde oder Bittende.

52 Z. B. 17, Zon. 9, 13 (Stratonike verübt Selbstmord), 21, Zon. 9,30 (Hasdrubals Gattin tötet ihre Kinder und sich selbst), 37,7,5 (Stratonike verrät Pompeius die Festung).

53 Kuhn-Chen 2002, S.177, stellt fest, dass Zorn und Hass: „...zu allen Zeiten und bei allen möglichen Handlungsträgern wesentliche Handlungsmotivationen sind." In ihrer detaillierten Untersuchung (S. 176f.) weist sie auf zahlreiche Beispiele hin und hält fest, dass Handlungen aus Zorn und Hass sowohl von Einzelpersönlichkeiten als auch von größeren Gruppen ausgeführt werden.

54 56,15,2f.

55 78, Xiphil. 332,31–333,18 R.St. Vgl. auch die Ergänzungsberichte: Petr. Patr. Exc. Vat. 144 (p. 230 Mai = 213,27 D.) und Exc. Val. 377 (p.749).

regendes Aussehen die römischen Besatzer erschrecken und damit ihren Männern den Weg zum Kampf ebnen.[56] Die Frauen agieren gemeinsam mit ihren Männern, aber die Aufgaben sind zwischen den zwei Geschlechtern aufgeteilt: die Frauen erschrecken, die Männer greifen an und töten. Der Ausfall der Bewohner von Salona wird jedenfalls als „große Tat" (μέγα ἔργον) bezeichnet. In der zweiten Textpassage werden zwar die Frauen nicht als aktiv kämpfend beschrieben, aber es wird darauf hingewiesen, dass unter den gefallenen Germanen auch Leichen bewaffneter Frauen gefunden wurden.[57]

b) Weibliche Individuen

In einigen Textstellen handeln weibliche Figuren individuell im Krieg. Alle Frauen, die sich gegen sich oder die Ihren richten, sind Nicht-Römerinnen und weibliche Angehörige eines Herrscherhauses. Als Motivation für die Handlungen sind sowohl das Bedürfnis nach Schutz als auch Hassgefühle dem eigenen Gatten gegenüber auszumachen. So nimmt Hasdrubals Gattin für sich und ihre Kinder Verhandlungen mit Scipio auf. Als Hasdrubal für sich selbst bei Scipio bittet: „...rief sie ihn bei Namen, schalt ihn, dass er sich selbst in Sicherheit gebracht, ihr aber keine Unterhandlung gestattet habe, und schleuderte ihre Kinder in die Flammen, um sich dann selbst ihnen nachzustürzen."[58] Auch Stratonike, Gemahlin des Mithridates, bewegen Hassgefühle ihrem Gatten gegenüber, als sie die Festung Symphorion an Pompeius verrät.[59] Sie grollt ihm, weil er sie dort zurückgelassen hat.[60] Die Motivation der Mutter des Ibererkönigs Mithridates geht aus der Textstelle nicht direkt hervor. Sie widersetzt sich ihrem Sohn, als er für einen Krieg gegen die Römer zu rüsten beginnt.[61]

Einige Frauenfiguren werden auch feindlich Gesinnten gegenüber aktiv dargestellt. Sie sind mit Ausnahme von Fulvia, der Gattin des Triumvirn Antonius, und Tanusia, die ihren proskribierten Gatten rettet, Regentinnen bzw. die nächsten Verwandten von Herrschern: Teuta, Berenike, Kleopatra, Boudouica, Faustina, Iulia Maesa, Iulia Soaemis und Iulia Mamaea. Die umfangreicheren Passagen über Teuta, Kleopatra, Fulvia und Boudouica ermöglichen eine genauere Untersuchung, was ihre aktive Rolle in Kriegssituationen betrifft. Sind

---

56 42,11,2f. „ἐκεῖναί τε γὰρ τάς τε κόμας καθεῖσαι καὶ στολὰς μελαίνας ἐνδυσάμεναι λαμπάδας τε λαβοῦσαι, καὶ τὸ σύμπαν πρὸς τὸ φοβερώτατον σχηματισάμεναι."

57 72, Xiphil. 259,13–26 R.St: Antoninus kämpft gegen die Germanen jenseits des Rheins.

58 21, Zon. 9,30.: „ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν ἡ γυνὴ ἀντιβολοῦντα ὀνομαστὶ ἀνεκάλεσεν, καὶ ἐξονειδίσασα ὅτι ἑαυτῷ τὴν σωτηρίαν πράξας οὐκ ἐπέτρεψεν ἐκείνῃ σπείσασθαι, τὰ τέκνα ἐνέβαλεν εἰς τὸ πῦρ καὶ ἑαυτὴν προσεπέρριψεν."

59 37,7,5.

60 Sowohl das Beispiel von Hasdrubals Gattin als auch das von Stratonike bestätigen die allgemeine Feststellung von Kuhn-Chen 2002, S. 176, dass Zorn und Hass als Handlungsmotivation als Reaktion auf tatsächliche oder vermeintliche Kränkungen ausgemacht werden können.

61 60, Petr. Patr. exc. de Leg. G2 (Hoesch. p. 15 = fr. 3 Muell. Fragm. Hist. gr. 4 p- 184 sq.).

diese Frauen in ihrer Gesamterscheinung auch unterschiedlich beurteilt[62], so kann man doch eine einheitliche Struktur erkennen, mit der sie im Text eingeführt und dargestellt werden. Dabei ist auffallend, wie ausführlich auf die Charakterisierung der Protagonistinnen eingegangen wird. Dies geschieht erstens durch die Beschreibung ihrer äußeren Erscheinung, wie ihr körperliches Aussehen, die Bildung, die sie genossen haben, und ihre Bekleidung.[63] Zweitens werden diese Frauen auch durch ihre Wesensart charakterisiert. Dabei scheinen die individuellen Wesenszüge nicht so sehr von Bedeutung zu sein als die im Text als typisch weibliche bezeichneten. Nicht überraschend ist, dass die Frauenart überwiegend mit negativen Eigenschaften besetzt ist. Die *Römische Geschichte* bietet eine breite Palette von negativen weiblichen Merkmalen. „Angeborener Leichtsinn" (τῇ ἐμφύτῳ προπετείᾳ), „mangelnde Urteilsfähigkeit, rasche und zornige Erregung, Feigheit und Angst" (τὴν τοῦ γυναικείου γένους ἀσθένειαν ταχὺ μὲν ὑπὸ βραχύτητος γνώμης ὀργιζομένην, ταχὺ δὲ καὶ ὑπὸ δειλίας φοβουμένην.) – das sind die weiblichen Wesenszüge, welche durch die Figur von Teuta verkörpert werden.[64] Boudouica wird aufgrund ihrer Eigenschaft, männliche Zeitgenossen zu manipulieren, ihre Weiblichkeit zur Last gelegt.[65] Gefügigmachen anderer Personen, unersättlicher Liebesgenuss, Habsucht sowie Grausamkeit sind die durch Kleopatra verkörperten weiblichen Wesenszüge.[66] Grausam verhält sich auch Fulvia, weil sie aus Geldgier und Feindschaft den Tod vieler Menschen veranlasst und Ciceros Haupt auf frevelhafte Weise schändet.[67] Dass Fulvia sich eine männliche Wesensart zulegt, indem sie sich mit einem Schwert schmückt und Parolen an die Soldaten ausgibt sowie Ansprachen hält, wird indirekt kritisiert, indem auf das mögliche Entsetzen Octavians im Text hingewiesen wird.[68] Eigentlich gelingt es nur Boudouica, die weibliche Wesensart zu überwinden, was ihr Erfolge in der „Männerwelt" bringt. Indem sie klüger ist, als Frauen für gewöhnlich sind[69], wird sie Heerführerin und kann eine Zeit lang militärische Erfolge erzielen, die vor allem

---

62 Negativ beurteilt werden Teuta und Kleopatra. Boudouica wird positiv bewertet. Fulvia wird zwar hinsichtlich ihrer Taten kritisiert, erfährt aber als Person keine solche negative Bewertung wie Teuta und Kleopatra.

63 48,10,2: Kleopatra ist von einzigartiger Schönheit, sie gebraucht eine gepflegte Sprache. 62, Xiphil.2,4: Boudouica ist hochgewachsen, Furcht erweckend, hat hellblondes und hüftlanges Haar, sie trägt eine goldene Kette, einen bunten Leibrock und einen dicken Mantel etc. Auch bei Männern wird auf das Aussehen eingegangen: a) Römer: z. B. Scipio Africanus (21, Zon. 27), b) nichtrömische Herrscher: z. B. Hannibal (13,54,3f.) oder Tiridates (63,2,1).

64 12,49,3f. [UR 6 (p.378)].

65 62, Xiphil. 158,24–165,20 R.St. 2,2.

66 Vgl. z. B. 51,15,4: unersättlicher Liebesgenuss, Habsucht. Gefügigmachen anderer Personen: z. B. 42,34,2ff. (Caesar betreffend); z. B. 48,24,2; 49,34,1; 50,5 (Antonius betreffend): Ungeduld Kleopatras: z. B. 50,33,1ff.

67 47,8,2ff.

68 48,10,2. Vgl. Schubert 2002,65–79, auch mit Bezug auf Cassius Dio.

69 62, Xiphil. 158,24–165,20 R.St. 2,2 (μεῖζον ἢ κατὰ γυναῖκα φρόνημα ἔχουσα.)

auf die Schwäche des Gegners zurückzuführen sind, der sich unmännlich verhält[70]. Demnach sind die Voraussetzung für ihre erfolgreiche Kriegsführung „überweibliche" Intelligenz und ein dekadenter Gegner! In Bezug auf die Gesamtdarstellung dieser weiblichen Kriegsakteurinnen lässt sich des Weiteren feststellen, dass die weibliche Wesensart das Schicksal der Frauen bestimmt und in den meisten Fällen die Ursache für ihr militärisch/politisches Versagen ist: So muss Kleopatra scheitern, weil sie zu habgierig ist. Sie will ja Regentin über das gesamte Römische Reich werden.[71] Mangelnde Urteilsfähigkeit und wankende Entscheidungsfähigkeit lassen Teuta den Krieg gegen die Römer verlieren.[72]

ERGEBNIS UND PERSPEKTIVE

Die Untersuchung hat gezeigt, dass Frauen verschiedene Funktionen in Kriegssituationen zugeschrieben bekommen. Weibliche Figuren treten wie die männlichen unterschiedlich in Kriegserzählungen auf. Allerdings erfahren ihre Handlungen vielfach eine negative Bewertung aufgrund ihres weiblichen Geschlechts. Demgegenüber ist mir bisher noch keine Stelle in Dios Werk bekannt, in der eine Handlung in Kriegssituationen kritisiert wird, weil sie von einem Handlungsträger ausgeführt wird.

Einige der hier untersuchten Funktionen sind nicht nur auf das weibliche Geschlecht beschränkt. Mindestens einmal tritt in der *Römischen Geschichte* ein Mann als Bittender seinen Feinden gegenüber, um seine Frau aus deren Fängen zu befreien.[73]

Auch für die Deutung der Zukunft in Kriegen sind Frauen wie Männer zuständig.[74] Soweit es diese Untersuchung zu beurteilen erlaubt, liegt der Unterschied zwischen den Prophezeiungen von Frauen und Männern in Kriegssituationen darin, dass als Prophetinnen ausschließlich Nicht-Römerinnen agieren.

Noch für zwei weitere Kategorien lässt sich nachweisen, dass die darin beschriebenen Funktionen nicht nur Frauen vorbehalten sind. Als Objekte der Heiratspolitik werden Männer genauso wie Frauen zum Nutzen für einen anderen Mann, häufig handelt es sich dabei um den Vater des Bräutigams, instrumentalisiert.[75] Jedoch bleibt ein Beweggrund

70 62, Xiphil. 158,24–165,20 R.St. 6,4.

71 51,15,4.

72 12,49,6f.

73 57,5,7: Germanicus bittet erfolgreich um das Leben der schwangeren Agrippina.

74 Vgl. z. B. 17, Zon. 9,12: Neben Masinissas Mutter treten auch Wahrsager, die das Verhalten der Vögel deuten, rettend auf.

75 Z. B.17, Zon. 9,11, 49,39,2, 49,40,2f. Im Zusammenhang mit den Kriegsdarstellungen wird nur eine weibliche Figur erwähnt, die für ihre Kriegspolitik ihren Gatten selbst auswählt. Es handelt sich dabei um die ägyptische Regentin Berenike (39,57,9ff.).

für eine Verheiratung dem weiblichen Geschlecht vorbehalten: Einige Frauen, die eine bestimmte Machtposition innehaben, werden in der *Römischen Geschichte* durch die Heirat in ein Abhängigkeitsverhältnis gebracht, welches dem Initiator dieser Heirat Kontrolle über die Frau und ihre Position bringt.[76] Schließlich sind Männer auch Opfer in kriegerischen Auseinandersetzungen. Konkret lässt sich das im Rahmen der Bürgerkriegsdarstellungen nachweisen. In diesen schrecklichen Zeiten, so berichtet Dio, werden Freveltaten vielfach an Frauen und jungen Söhnen vornehmster und angesehenster Familien verübt, so als wären sie Kriegsgefangene.[77] Neben diesen Missbräuchen sind Männer natürlich auch Opfer von Proskriptionen.[78]

Bereits diese wenigen Hinweise auf die männlichen Figuren in Kriegssituationen machen auf die Notwendigkeit einer Gesamtanalyse ihrer Funktionen aufmerksam. Unter diesem Aspekt kann meine hier vorliegenden Analyse als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen gesehen werden. Darüber hinaus bietet sie aber auch konkrete Ergebnisse, die spezielle Vorstellungen vom Verhalten und Behandeln der Frauen in Kriegen, so wie sie in der *Römischen Geschichte* vermittelt sind, sichtbar machen. Wenn hier von „Frauen" die Sprache ist, sind damit in den meisten Fällen die vornehmen, sozial besser gestellten gemeint. Die analysierten Textpassagen berichten zumeist von angesehenen Römerinnen, Regentinnen, Königstöchtern etc. Nur vereinzelt kann der soziale Status der erwähnten Frauen nicht definiert werden. Dabei handelt es sich ausschließlich um nicht-römische Frauen. Des Weiteren ist zu beachten, dass die *Römische Geschichte* keine Reportage über Kriegsverlauf und -folgen ist. Vielmehr wollte Cassius Dio darin alles festhalten, was ihm in der römischen Geschichte erinngerungswürdig erschien. Kriegsdarstellungen nehmen nur einen Teil im literarischen Werk ein und dienen zur Erklärung der Entstehung und Machtstellung des römischen Reiches. Wir bekommen keine generellen Erörterungen über menschliche Schicksale in Kriegen vermittelt. Mit Ausnahme der Darstellung der Folterung römischer Frauen durch die Briten unter Boudouica und der Darstellung der Bürgerkriege

---

76 51,15,6: Kleopatra Selene wird mit Iuba verheiratet. 54,24,4 und 54,24,6: Verheiratung von Dynamis, der Tochter von Pharnakes. 55,10a,5 Erato wird Ariobarzanes verheiratet. Die Tatsache, dass Augustus als Initiator bzw. als Befürworter all dieser Hochzeiten auszumachen ist, führt zu der Frage, ob damit nicht grundsätzlich ein Bezug auf seine Politik im Römischen Reich genommen wird. Seine hier beschriebenen Aktivitäten können durchaus als Hinweis auf seine spätere Stellung als *pater patriae* gesehen werden. In diesem Sinne würde er aus den geschlossenen Ehen nicht nur politischen Vorteil erzielen, sondern dadurch auch seinen Pflichten als *pater* gegenüber seiner „Familie Staat" (zum Begriff vgl. Strothmann 2000, S.20) nachkommen, indem er seine „Reichstöchter" vermählt. Zu den Begriffen *pater patriae* und *pater familias* und den Bedeutungen für seinen Träger vgl. Strothmann 2000, S.19ff. und 73–80. Zum Augustusbild bei Dio allgemein vgl. Manuwald 1979. Für Dios Komposition der Augustus-Bücher vgl. Swan 1997.

77 30–35,109,11[V. 122 (p.658)].

78 30–35, 102,8 [V. 104 (p.642)], 109,11 [V. 122 (p.658)], 47,8,1ff.

unter Marius und Sulla wird in der *Römischen Geschichte* nicht explizit auf die Schicksale von Frauen in Kriegssituationen hingewiesen. Die inneren Unruhen Roms erfahren aber eine sehr negative Beurteilung, die sich u. a. in der Beschreibung des Frauen-, Männer- und Kindesmissbrauches ausdrückt. Direkt wird das Schicksal der Römerinnen zu dieser Zeit beklagt, indirekt wird aber auch auf die übliche Behandlung von besiegten fremden Frauen durch die Römer aufmerksam gemacht. Was bei unbekannten Frauen kein Befremden hervorruft, wird für Frauen des eigenen Ethnos als grausame Tat gewertet, v. a. wenn diese von eigenen Gruppenmitgliedern ausgeführt wird. Es wird deutlich, dass das Bewusstsein über die ethnische Zusammengehörigkeit sexuelle Gewalttaten, welche auch ein Beispiel für die fehlende soziale Ordnung zur Zeit der Bürgerkriege sind, verhindern sollte.[79] Erfahren diese gewalttätigen Handlungen auch eine negative Bewertung im Werk, so wird doch nicht näher auf die Schicksale der Frauen und jungen Männer, die diesen Taten zum Opfer fallen, eingegangen. Dieses Ausklammern der individuellen Ebene ist kein Spezifikum der *Römischen Geschichte*.[80] Doblhofer begründet diesen Sachverhalt in seiner Untersuchung, die auf einer breiten Quellenbasis beruht, damit, dass in der griechischen und römischen Antike eine Vergewaltigung für vornehme Frauen zunächst ihren gesellschaftlichen und erst in zweiter Linie ihren individuellen Stellenwert verletzte.[81] Zumindest zeugen die zumeist aus männlicher Perspektive tradierten schriftlichen Quellen davon. Keine negative Bewertung bei Cassius Dio erfährt der sexuelle Missbrauch von Frauen, deren Männer von Römern besiegt wurden. Frauen in Kriegen und Bürgerkriegen zum Zweck der Demütigung der Besiegten zu schänden, ist weit verbreitet und weder zeitlich noch kulturell begrenzt.[82] Vergewaltigungen in Kriegen sind eine Möglichkeit der Erniedrigung der besiegten Männer.[83] Ihnen wird damit ihr Unvermögen, ihre Frauen (= ihr Besitz) nicht beschützen zu können, vor Augen geführt. Diese Vorstellung wird indirekt auch in der *Römischen Geschichte* vermittelt. Als nämlich Scipio und Lucullus die Frau bzw. Frauen der Besiegten schonen, gewinnen sie deren Männer für ihre Politik. Sie ersparen den Besiegten diese Art von Demü-

79 In 44,30,8 wird durch Cicero beklagt, dass die Bürgerkriege kein menschliches Leben, sondern vielmehr ein Leben wilder Tiere, die sich gegenseitig vernichten würden, zuließen.

80 Vgl. Doblhofer 1994, S.109ff.

81 Doblhofer 1994, S.110. Vgl. dazu auch Dixon 2001, S.50, mit Bezug auf das Delikt 'Vergewaltigung' in der *lex Iulia de vi publica*: „The characterisation of rape as criminal violence suggests that it was seen as an offence against public order, to be punished by society rather than the individual victim."

82 Eine allgemeine Untersuchung dazu bietet z. B. Dumont du Voitel 1994, S.199ff. In ihrer ethnologisch-historischen Analyse führt sie zahlreiche Beispiele an, die von der Antike bis in die Gegenwart reichen. Dixon 2001, S.45ff. geht in ihrer Untersuchung auf die Vergewaltigung im römischen Recht und Mythos ein. Doblhofer 1994 liefert mit seinem Werk eine umfassende Studie über Vergewaltigung von Frauen im antiken Griechenland und Rom.

83 Dumont du Voitel 1994, S.211.

tigung. Doblhofer führt in seiner Arbeit einige Beispiele für ein solch 'edles Verhalten' von männlichen Figuren während eines Krieges an.[84] Seine Untersuchungsergebnisse zeigen, dass: „... es aber nicht so sehr um die Bemeisterung der eigenen Sexualität als Ausdruck der Charakterstärke als vielmehr um das Wechselspiel zwischen sozialem Rang und Vergewaltigung geht."[85] Das „großzügige Verhalten" dieser Männer: „... ist nicht auf ein allgemeingültiges ethisches Postulat zurückzuführen, wonach Vergewaltigungen gefangener Frauen abzulehnen seien, sondern darauf, daß sich durch dieses Verhalten ihre Machtvollkommenheit demonstrieren läßt". [86] Bezeichnenderweise bietet Dios Werk keine Stelle, in der von einer sexuellen Misshandlung der Römerinnen durch fremde Männer berichtet wird. Die Briten foltern zwar die Römerinnen grausam, vergewaltigen sie aber nicht. Die Darstellung erlaubt also die Schlussfolgerung, dass die Römer immer in der Lage waren, ihre Frauen, d. h. ihren Besitz, zu verteidigen und zu schützen. Eine Demütigung dieser Art können sie nur durch sich selbst erfahren, wie durch die Beurteilung der Bürgerkriege signalisiert wird.

Schutz und Sicherheit sind zwei Aspekte, die quer durch die hier vorgenommene Kategorisierung von Bedeutung sind. Männer haben für die Sicherheit ihrer Frauen zu sorgen. Im Fall eines Krieges sind sie für ihren Schutz verantwortlich. In der *Römischen Geschichte* wird vermittelt, dass Frauen auch selbst diesen Schutz fordern.[87] Die Inkompetenz mancher Männer macht es aber mitunter für Frauen notwendig, selbst aktiv zu werden. Das betrifft in den hier untersuchten Textpassagen hauptsächlich Nicht-Römerinnen. Die Aktionen, die sie setzen, werden dabei unterschiedlich beurteilt. Sind die Frauen aus irgendeinem Grund auf sich alleine gestellt und dienen ihre Aktionen allein dem Ziel, das eigene Leben und das der Ihren zu schützen, erfahren sie deswegen im Text keine Verurteilung. Auch wenn Frauen ihren Männern bei kriegerischen Aktionen zur Seite stehen, erfahren ihre Handlungen keine negative Wertung. Ihr Aufgabenbereich ist allerdings festgelegt, wie das Beispiel von den Frauen Salonas zeigt. Treten hingegen Frauen auf, die eine leitende Position in Kriegen einnehmen und Entscheidungen über eine Menschenmenge treffen, dann wird ihr Verhalten scharf kritisiert. Sobald ihre Handlungen Auswirkungen auf viele Menschen haben, werden sie dafür verurteilt. Für Frauen, die mit Waffen kämpfen, die also unmittelbar im Schlachtfeld stehen, gibt es in der *Römischen Geschichte* nur zwei Beispiele, nämlich Boudouica und die Frauen jenseits des Rheins. In beiden Fällen wird dieses weibliche Auftreten als etwas Besonderes vermittelt.

---

84 Vgl. Doblhofer 1994, S. 31ff.

85 Doblhofer 1994, S.33.

86 A.a.O.; Doblhofer 1994, S. 31, spricht von einem Topos der „Großzügigkeit und Milde berühmter Feldherren".

87 Vgl. z. B. 56,22,2ff.

QUELLENÜBERBLICK

1. Frauen als Schicksalsbringerinnen:
39,48,2
51,24,4
56,22,2ff.

2. Frauen als Prophetinnen:
17, Zon. 9,12
38,48,1ff.
55,1,3ff.

3. Frauen als Bittstellerinnen:
1,5,5ff.
5,18,7ff.; vgl. dazu auch: 5, Zon. 7,16 und 5, Tzetzes, Chiliaden 6,551–560
47,8,5
65, Xiphil. 208,15–210,14, 16, 1ff.

4. Frauen zur männlichen Charakterisierung:
a) Frauen als Charakteristika für die Grausamkeit der Männer:
29,98,3 [V. 98 (p.641)]
40,40,1ff.
54,22,2
62 Xiphil. 158,24–165,20 R.St., 7, 1ff.
b) Frauen als Charakteristika für heldenhaftes männliches Verhalten:
11, Zon. 8,15
15,57,33
16,57,42ff.;vgl. dazu auch:16, Zon. 9,8.
36,2,4
c) Frauen als Charakteristika für den Ehrgeiz der Männer:
21,71,1 [M.p.540]; vgl. dazu auch: 21, Zon. 9,26
49,35,2ff.
75, Xiphil. 299,25–303,21 R. St., 12,4

5. Frauen als Opfer oder Benachteiligte im Krieg:
Opfer:
18, Zon. 9,17
30–35,102,8ff. [V. 104 (p.642)]
30–35,109,11ff. [V. 122 (p.658)]
41,7,4
41,9,3

42,49,2
43,19,2ff.
44,30,6
47,14,1f.
47,16,4
48,15,1ff.
48,15,4
58,15,2
72, Zon. 12,1
Benachteiligte:
20, Zon. 9,24
36,49,3ff.
37,13,1
37,52,4
38,50,4
39,58,3
61, Petr. Patr. Exc. Vat. 42
65, Xiphil. 204,10–205,2 R. St., 3,2
77, Xiphil. 322,12–324,25 R. St., 15,1

6. Frauen als Instrument für politische/militärische Handlungen:
1, Zon, 7,3
9,39,10
16,57,43; vgl. dazu auch 16, Zon. 9,8
17,57,67; vgl. dazu auch: 17, Zon. 9,12
36,2,4
42,39,1
42,42,4
42,44,1f.
46,56,3
48,16,2f.
48,31,3
49,39,2
49,40,2
49,44,2
50,13,6
50,24,3f.
51,1,4
51,15,6
54,24,4
54,24,6

55,10a,5
56,5,6
56,26,2
56,28,5
63, Xiphil. 182,11–183,3 R. St., 3
72, Xiphil. 265,24–267,4 R. St., 33,1
79, Xiphil. 337,17–338,6 R. St., 1,1

7. Frauen als Akteurinnen im Krieg:
4,14,4 [Bekker Anecdota p.133,8]
12,49,3ff.; vgl. dazu auch: 12, Zon. 8,19
17, Zon. 9,13
21, Zon. 9,30
37,7,5
39,57,1ff.
42,3,1ff.
42,11,2f.
42,34–37
47,7,4f.
47,8,2
47,8,4
47,24,6f.
47,30,4
47,31,5
48,5,2ff.
48,6,2ff.
48,7,1ff.
48,10,2f.
48,13,1ff.
49,31,4
50,3,2
50,4–6,5
50,15,1ff.
50,33,1ff.
51,5,28
56,15,2f.
62, Xiphil. 158,24–165,20, 1,1–12,6
72, Xiphil. 259,13–26 R. St., 2
72, Zusatz des Xiphil. 251,22–34 und 260,6–262,5 R. St. , 5
72, Xiphil. 262,9–264,25 R. St., 22,2f.; vgl. dazu auch: 72, Ionn. Antioch. Fr. 118 (Ergänzungsbericht)

78, Exc. Val. 377; vgl. dazu auch Petr. Patr. Exc. Vat. 144 (Ergänzungsbericht)

79,38,4

80, Xiphil. 353,15–354,8 R. St., 20,1ff.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Cassius Dio, Römische Geschichte, übersetzt von O. Veh und mit einer Einleitung von G. Wirth, 5 Bd. (Bd. 1: 1985, Bd. 2: 1985, Bd. 3: 1986, Bd. 4: 1986, Bd. 5: 1987), Zürich-München.

Dio's Roman History, with an English translation by E. Cary, in nine volumes, Cambridge/Massachusetts – London, volume 1–5,7,9: 1961, volume 6 and 8: 1968.

Sekundärliteratur

Becker-Schmidt/ Knapp ²2001 = R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp, Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg ²2001.

Dixon 2001 = S. Dixon, Reading Roman Women. Sources, *Genres* and Real Life, London 2001.

Doblhofer 1994 = G. Doblhofer, Vergewaltigung in der Antike, in: Beiträge zur Altertumskunde, E. Heitsch u. a. (Hg.), Bd. 46, Stuttgart – Leipzig 1994.

Dumont du Voitel 1994 = W. Dumont du Voitel, Macht und Entmachtung der Frau. Eine ethnologisch-historische Analyse, Frankfurt am Main – New York 1994.

Ehrhardt 2002 = N. Ehrhardt, Teuta. Eine „barbarische" Königin bei Polybios und in der späteren Überlieferung, in: Ulf/Rollinger (Hg.) 2002.

Feichtinger/Wöhrle 2002 = Feichtinger B./ Wöhrle G. (Hg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Möglichkeiten und Grenzen (IPHIS. Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung, Bd. 1), Trier 2002.

Kuhn-Chen 2002 = B. Kuhn-Chen, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian (Europäische Hochschulschriften, Reihe XV, Klassische Sprachen und Literaturen Bd. 84), Frankfurt am Main 2002.

Manuwald 1979 = B. Manuwald, Cassius Dio und Augustus. Philologische Untersuchungen zu den Büchern 45–56 des Dionischen Geschichtswerkes (Palingenesia: Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft, Bd. XIV), Wiesbaden 1979.

Millar 1999 = F. Millar, A Study of Cassius Dio, first edition 1964, Oxford 1999.

Moscovich 1997 = M.J. Moscovich, Cassius Dio on the Death of Sophonisba, in: AHB 11.1 (1997) 25–29.

Schmidt 1997 = M. F. Schmidt, Die „zeitgeschichtlichen" Bücher im Werke des Cassius Dio – von Commodus zu Severus Alexander, in: ANRW II/34/3 (1997) 2591–2649.

Schubert 2002 = Ch. Schubert, Homo politicus – Femina privata? Fulvia: Eine Fallstudie zur späten römischen Republik, in: Feichtinger B./ Wöhrle G. (Hg.) 2002, S.65–79.

Strothmann 2000 = M. Strothmann, Augustus – Vater der res publica. Zur Funktion der drei Begriffe restitutio – saeculum – pater patriae im augusteischen Prinzipat, Stuttgart 2000.

Swan 1997 = P.M. Swan, How Cassius Dio Composed his Augustan Books: Four Studies, in: ANRW II/34/3 (1997) 2524–2557.

Ulf/Rollinger 2002 (Hg.) = Ch. Ulf/ R. Rollinger (Hg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2002.

Martina Stemich †

Plotins Denken über Mann und Frau

EINLEITUNG

Das hier vorgeschlagene Thema befasst sich auf ungewohnte Art mit dem philosophischen Denken Plotins. Es ist ungewöhnlich, weil sich Plotin nicht ausdrücklich mit Theorien über die Frau beschäftigt hat. Meine Auseinandersetzung mit diesem Thema will indes bewusst machen, dass das Weibliche bei Plotin durchaus vorhanden ist. In den *Enneaden* gibt es zwar keinen Textbefund über das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen, und es scheint, dass wir in dieser Hinsicht nichts für eine systematische Behandlung gewinnen können.

Doch gibt Porphyrios in seinem Buch über Plotins Leben eine erste Antwort auf die Frage, welchen Status Frauen im Denken Plotins haben. Weniger die theoretische Behandlung des Themas als die praktische Anwendung führt uns hier zur gesuchten Klärung. Eine Analyse der diesbezüglichen Textstellen bei Porphyrios führt zum Schluss, dass Plotin in der Nachfolge Platons der Meinung ist, Frauen können ebenso wie Männer Philosophie treiben. Sie sind mithin Männern in ihrer Fähigkeit zur philosophischen Einsicht gleichstehend.

Eine zweite Antwort ist in Aussagen über den Menschen in den *Enneaden* zu lesen. Es geht Plotin nicht um biologisch oder psychologisch fundierte geschlechtliche Unterschiede, noch um eine sozial bedingte Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen. Sein Denken gilt dem Menschen als einem Wesen, das seine Identität im Geistigen findet. Der Mensch kann sich aus der Verstrickung sinnlicher Erfahrungen und aus alltäglichen Irritationen befreien; er kann die Weltverhältnisse zum Ansatzpunkt nehmen und seine wahre Natur durch Rückwendung auf den höheren Teil seiner Seele entfalten. Insofern begründet die philosophische Reflexion eine Lebensform und konkretisiert sich in einer ethischen Haltung, die unterstützt, dass der Mensch bewusst zu seinem Ursprung in der Erkenntnis des Eigentlichen findet. Er soll alles Ablenkende abstreifen. Erst in der Negation der Vereinzelung – und somit auch der Geschlechterdifferenz – gelangt der Philosoph zur höchsten Möglichkeit seiner selbst. Diese Haltung Plotins ist zum Beispiel in der Tatsache, dass Frauen zu seinen ergebenen Anhängerinnen gehörten, veranschaulicht.

PLOTINS SCHÜLERINNEN

Wir haben zwei Möglichkeiten, um auf die Frage: Was dachte Plotin über Frauen, bzw. über das Weibliche in Bezug zum Männlichen, eine Antwort zu finden.[1] Erstens können wir in den *Enneaden* nach dem Begriff „Frau" oder „Weiblich" und zusammengehörigen, relevanten Textstellen suchen oder aber in Porphyrios' Buch über Plotins Leben Anhaltspunkten nachgehen.[2] Wenngleich nun Plotin in den *Enneaden* nicht spezifisch über die

1 Zum besseren Verständnis ist es notwendig, den Begriff „Frau" bzw. die Worte „Weiblich" und „das Weibliche" zu klären. Wenn wir von „Frau" sprechen, meinen wir meist die gesellschaftliche Rolle von Frauen in einer gegebenen Kultur und Zeit. „Frau" denotiert vorderhand eine biologische Komponente im Menschsein und hat mit reproduktiven Eigenschaften des Menschen zu tun. In diesem Sinne ist „Frau" in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation als Trägerin dieser biologischen Rolle eingebunden. Als „Frau" oder als „Mann" geboren zu werden, ist vom biologischen Standpunkt aus determiniert, während die damit verbundene soziale Rolle oder Identität je nach Gesellschaft variiert. Was die griechische Antike betrifft, muss beachtet werden, dass ein Diskurs über die „Frau" zuallererst die Freie, nicht-Sklavin und nicht-Dienerin, bezeichnet und, dass der Begriff keine Information über den Status von Frauen in anderen gesellschaftlichen Klassen bietet. Der Begriff „Weiblich" kann eine Haltung bedeuten. Ich gründe diesen Abschnitt auf die Überlegungen von C.G. Jung über die Bisexualität des Menschen: Ein Individuum ist dann weiblich und männlich zugleich. Vgl. Young-Eisendrath 1997, 238f. Ich schlage also vor, den Begriff „Weiblich" im oben genannten Sinn auszudehnen. Damit können wir der Komplexität des Plotinischen Menschenbildes gerecht werden. Meines Erachtens reflektiert Plotins philosophisches Denken nicht die Frau als körperliches oder kulturell bestimmtes menschliches Wesen. Plotin spricht über den Menschen; und dieser Mensch ist Träger männlicher wie weiblicher Eigenschaften zugleich. Plotin denkt auch nicht über die Kluft zwischen den Geschlechtern nach, wie sie in späteren Jahrhunderten in unserer Gedankengeschichte Tradition ist. Ein Mensch hat in sich weibliche wie männliche Eigenschaften entwickelt, weil er in sich Aspekte hat, die wir als weiblich und männlich bestimmen.

2 Plotin wurde ungefähr 205 n. Chr. in Alexandria geboren. Nichts wissen wir über seine ersten Lebensjahre. Doch wurde überliefert, dass er als 28-Jähriger seine Berufung zur Philosophie entdeckte und, über die offizielle philosophische Unterweisung enttäuscht, sich Ammonios Sakkas zu wandte, einem damals hoch angesehenem Lehrer, bei dem er elf Jahre weilte. Der Bericht darüber ist in Porph. *Vita* 3.13–15 zu finden. [Über Ammonios Sakkas schrieb Schwyzer 1983. Zu Plotin im Zusammenhang mit Ammonios' Lehren siehe O'Brien 1994]. Ammonius übte einen tief greifenden Einfluss auf Plotin aus. Er hinterließ keine Schriften, doch soll er die Vereinigung von Leib und Seele gelehrt haben [vgl. Hierokl. Phot. Bibl.cod.214 (171b–3b)]. Unter Ammonios' Schüler zählten auch Origenes und Herennius. Die Jahre bei Ammonius führten Plotin dahin, persische und indische Philosophie studieren zu wollen, weshalb er 243 n.Chr. mit der Expedition des Kaisers Gordian III nach Persien zog. Porph. *Vita* 3.15–16 berichtet: „(Plotin war) so tief in die Philosophie eingedrungen, dass er auch bei den Persern und Indern gebräuchliche und angesehene Philosophie kennenzulernen trachtete." Diese Information führte zu Beginn des letzten Jahrhunderts zur kontroversen Frage, ob Plotins Lehren indische, mystische Elemente enthielt [vgl. Bréhier (1928)]. Als der Kaiser ein Jahr später ermordet wurde, gab Plotin seine Pläne auf und etablierte sich in Rom, wo er eine Philosophieschule gründete. Anfänglich lehrte er, ohne etwas schriftlich niederzulegen. Dem Sagen Porphyrios' nach, begann er erst im Alter von 50 Jahren zu schreiben. [Porph. *Vita* 3.33–35]. Die *Enneaden*, die uns erhaltene Form seiner gesammelten Schriften, bilden eine Grundlage für die Besprechung unseres Themas. Porphyrios berichtet in

Natur oder die politische Rolle der Frau, weder über ihre Seele noch über die Beziehung zwischen Mann und Frau geschrieben hat, so wissen wir durch Porphyrios, dass in seiner Schule Männer wie Frauen dem Meister zuhörten. So zählte der Philosoph die Frau des Kaisers Gallienus, die hochgeborene Frau Gemina, ihre Tochter sowie Salonina zu seinen nahen Freunden. Außerdem wohnte eine Witwe namens Chione mit ihren Kindern bei ihm.[3] Auch hatte er Mädchen und Jungen adoptiert und erzog sie in seinem Haushalt – im besten Fall zur Philosophie.[4]

Es wäre mithin unangebracht, das Thema „Frau“ in Plotins philosophischem Denken zu ignorieren. Schließlich ist in seiner Lebenspraxis wie auch in seinen Schriften keinerlei Diskriminierung gegenüber dem Weiblichen zu erkennen. Um das Thema angemessen zu besprechen, ist es also notwendig, die *Enneaden* von einem neuen Blickwinkel aus anzugehen und zu erforschen, inwiefern Plotin die Thematik mittelbar bespricht. Immerhin bedeutet sein Schweigen über die Frau zugleich ein Wegfallen all jener Vorurteile, nach denen Frauen das Körperliche, das Sinnenhafte, kurz, all jene emotionalen Aspekte darstellt, die einem Mann das Leben erschweren könnten. Solch ein negatives Urteil könnte zum Beispiel darin bestehen, dass die Frau den Denker an seine Sexualität erinnert, weshalb er sie auf die Frau projiziert und dort bekämpft. Doch: Bei Plotin lässt sich keine in diesem Sinne relevante Textstelle nachweisen.

Sein Denken über den Menschen ist frei von solchen Vorurteilen. Plotins Philosophie ist nicht abstrakt in sich selbst gedacht, sondern gründet auf Erfahrung. Als Lehre führt es zu Konsequenzen, genauer, zu einer Lebenshaltung. Deshalb können wir aufgrund von Plotins Lebensweise Rückschlüsse auf sein Denken ziehen.

Worauf nun gründet Plotins frauen- bzw. menschenfreundliche Haltung? Eine erste Antwort kommt aus Plotins Nachfolge Platons.

Plotin erachtete sich als ein Schüler Platons; er steht als gedanklicher Erbe in der Tradition Platons. Zwar meditiert er nicht einfach dessen Werke – immerhin liegen die Schriften von Aristoteles, der Stoiker, der Epikureer und der Skeptiker zwischen Platons und Plotins Schriften. Denn wenn Plotin betont, er würde Platon bloß paraphrasieren, ist dennoch festzuhalten, dass Plotin Platon metaphysisch liest. Seine Auffassungen über den Menschen sind mithin ethisch-mystisch begründet. Zudem besitzen wir mit der Nachricht des Porphyrios, dass Plotin Platons Utopie einer idealen Stadt realisieren wollte,[5] einen Anhalts-

Vita 4–6, wie Plotin anfänglich nur wenige „Anmerkungen“ zu seinen Vorlesungen niedergelegt und dann insgesamt 54 Schriften verfasste, die Porphyrios zu der uns bekannten Form der *Enneaden* bündelte.

3 Über die Anhänger in Plotins Schule siehe Porph. *Vita* 7.1–50; 11.1–10 und 12.1.3. Vgl. hierzu ausführlicher Edwards 2000.

4 Porph. *Vita* 9.48–50.

5 Dass Plotins Verständnis des Menschen und damit der Frau auf Platon basiert, ist nicht zuletzt in der Ge-

punkt darüber, dass Plotin nicht nur Platons Ideen übernommen hat, sondern auch dessen Zielvorstellungen in die Wirklichkeit umsetzen wollte.

PLATONS DARSTELLUNGEN

Es sollte davon auszugehen sein, dass Plotin, als gedanklicher Erbe Platons, dessen philosophisches Denken über das weibliche Geschlecht in sein Denken integriert hat.

Kommen wir vorerst zur Beschreibung des Weiblichen, wie wir es von Platons philosophischem Lehrer her kennen. Sokrates begegnet in den Dialogen verschiedenen bedeutenden weiblichen Individuen, denen gemeinsam ist, dass sie Sokrates etwas lehren. Anders als die athenischen Männer, die Sokrates nichts beibringen können und die, nach ausführlicher Prüfung ihres Wissens, scheitern, begegnet Sokrates in Platons Dialogen Frauen, die ihm unhinterfragtes prophetisches, mystisches und religiöses Wissen vermitteln.[6] Er bricht also mit derjenigen athenischen Tradition, die Frauen weder Erziehung noch politische Rechte zugesteht. Im Gegenteil werden Frauen (und weibliche Göttinnen) bei dem platonischen Sokrates jeweils in Verbindung mit Wissenserlangung dargestellt.[7] Was aber wissen wir über Platons persönliche Haltung gegenüber dem Weiblichen?

---

schichte von Platonopolis veranschaulicht, wonach Plotin den Kaiser Gallienus und seine Gemahlin bat, eine zerstörte Stadt neu zu gründen und nach Platons Idealstaat wiederaufzubauen. Porph. *Vita* 12.4–10. Dieser Traum Plotins wurde allerdings nie realisiert.

6 Zu Beginn der philosophischen Aktivität des Sokrates steht Pythia, die Priesterin des Apollo zu Delphi. In Platons Darstellung übermittelt sie Sokrates diejenige Botschaft, die sein Leben zutiefst beeinflussen wird. Vgl. Pl. *Ap.* 21b: „Er (Chairepon: *meine Anm.*) fragte also, ob wohl jemand weiser wäre als ich. Da leugnete nun die Pythia, dass jemand weiser wäre." Sokrates' Begegnung mit der Priesterin Diotima, der Priesterin des Gottes Apollo, bedeutet eine tief greifende Belehrung über das Wesen von Eros und zugleich den Beginn einer metaphysischen Theorie, die Platons Ideenlehre vorausnimmt. Vgl. Pl. *Symp.* 201d f. Duvergès Blair 1996, 340–1, nennt Diotima eine verschleierte Form und ein *alter Ego* des Sokrates. Des Weiteren lehrt Aspasia Sokrates die Technik der Rhetorik. Phainarete schließlich, Sokrates' Mutter, ist ihm in ihrer Rolle als Hebamme Vorbild für die maieutische Aktivität des philosophischen Fragens. Vgl. Pl. *Theait.* 149a. Sokrates betont, dass er, wie Phainarete, seine Kunst von den Göttern empfangen habe: Vgl. Pl. *Theait.* 210c. Sogar die als Prototyp der ungebildeten athenischen Frau gezeichnete Xanthippe lehrte Sokrates, nämlich Geduld zu haben. Vgl. Pl. *Phd.* 60a; D.L. II 37; Xen. *Symp.* II 10. Darüber hinaus ist es eine weibliche Traumfigur, die Socrates im Gefängnis die Zeit seines Todes voraussagt. Vgl. Pl. *Crit.* 44b. Vgl. ausführlich zu diesem Thema Duvergès Blair 1996, 333–50.

7 Pl. *Men.* 235e–236b. Vgl. Sokrates' Anrufung der Musen: Pl. *Euth.* 275d: „… so dass ich, wie die Dichter, es wohl nötig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen …" Vgl. auch Pl. *Phdr.* 237a7: „Wohlan denn, o Musen!" Zu erwähnen ist zudem, zu Beginn des *Staates*, Sokrates Beten zur Göttin Bendis [Pl. *Pol.* 327a2]. Nymphen ergreifen den Verzückten Sokrates in: Pl. *Phdr.* 238d2 und 241e4–6.Vgl. Duvergès Blair 1996, 343.

Für unsere Thematik ist vor allem das Buch V der *Republik* relevant: Dort zeichnet Platon ausführlich seine Vorstellung einer idealen Gesellschaft, unter anderem auch anhand neu definierter Rollen der Geschlechter. Er betont, dass Unterschiede zwischen Frauen und Männern in ihren verschiedenen Beschäftigungen zu finden sind, nicht aber in ihrer psychischen Natur.

Gemäß Platon können Frauen dieselben intellektuellen und ethischen Fähigkeiten haben wie Männer.[8] So ist in Platons Idealstaat Gerechtigkeit nur dann möglich, wenn jeder Mensch diejenige soziale Rolle spielt, die seiner Natur entspricht. Die männliche Natur des Menschen unterscheidet sich von der weiblichen lediglich darin, dass Frauen nicht so stark wie Männer sind[9] und, dass Frauen Kinder gebären können.[10] Da im Idealstaat der private Haushalt aufgehoben ist, sind die genannten Unterschiede jedoch irrelevant, weil sie durch vernünftige Arbeitsteilung ausgeglichen werden können.[11] Der Unterschied der Geschlechter begründet also keinen Unterschied der Aufgaben in Bezug auf den Staat. Bemerkenswert ist denn auch Platons Überzeugung, dass Frauen gleich wie Männer bei der Auswahl neuer Mitglieder in die Wächterklasse berücksichtigt werden sollen. Schließlich sind von Natur aus nur wenige Männer und ebenso wenige Frauen dazu beschaffen, diese bedeutende Rolle zu verkörpern. Konsequent gedacht, können Frauen dann auch Philosophenkönige werden.[12]

Mann und Frau haben gemäß Platon nicht nur die gleiche Natur, sondern auch gleiche psychische Anlagen. Damit ist ein zweiter Aspekt in Platons Erforschung der Geschlechterfrage gegeben, denn Platon vertrat eine Reinkarnationslehre, nach der ein Mann im nächsten Leben zur Frau und eine Frau zum Mann werden kann. Während diese Lehre im Dialog *Timaios* dahin führt, dass derjenige Mann, der ein ungerechtes Leben geführt hat, im nächsten Leben unter anderem auch zur Frau werden kann,[13] ist der Mann in den

---

8 Vgl. Pl. *Men.* 71e–73, über die Fähigkeiten der Menschen zur Tugend, welche sich nicht aufgrund von deren geschlechtlicher Zugehörigkeit unterscheiden.

9 Pl. *R.* 456a6–8: „So haben also Mann und Weib dieselbe Natur, vermöge deren sie geschickt sind zur Staatshut, außer inwiefern die eine schwächer ist, die andere stärker" und: Pl. *R.*. 455d5–10: „Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft, von allen durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann."

10 Pl. *R.*. 454d8–10: „… daß sie dadurch allein verschieden sind, dass der Mann erzeugt und die Frau gebärt …"

11 Vgl. Pl. *R.*. 460b f., „… die Mütter … in das Säugehaus führen, so jedoch, dass sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, daß keine das ihrige erkenne. (…) Die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen (…) Für beide [Mann und Frau] ist wohl dies (…) Erzeugung für das Gemeinwesen …"

12 Vgl. Porph. *Vita* 65–66.

13 Pl. *Tim.* 42b2–10: „Wenn sie nun über diese (Erregungen) herrschten, so würden sie gerecht leben, wenn sie

Gesetzen gemäß seiner Anlagen frei, die Form seiner zukünftigen Inkarnation zu wählen.[14] Ein Beispiel im *Staat* schließlich belegt, dass ein Mann freiwillig wählte, als Frau wiedergeboren zu werden.[15] Aus Gesagtem kann geschlossen werden, dass Menschen gemäß Platon geschlechtsneutrale Verkörperungen oder geschlechtsneutrale Seelen sind, welche sich in verschiedenen Leben verschiedener Körper bedienen.[16] Deshalb können in Platons Denken Frauen wie Männer musisch veranlagt, kriegerisch oder weisheitsliebend sein.[17]

Aus genannten Textstellen wird deutlich, dass in Platons Dialogen weniger die tagtägliche, sozial und gesellschaftlich bestimmte Realität relevant ist, sondern eine weiter greifende, ewige Wirklichkeit.

So wie nach Platon kann auch gemäß Plotin ein Mensch sinnlich erfahren und denken. Indes liegt die wahre Identität des Menschen nicht in seinem körperlichen Zustand, sondern in seiner geistigen Fähigkeit.[18] Letztere kann er in einem philosophisch ausgerichteten Leben stärken, mithin in seiner geistigen Sphäre. Diese zwei Wirklichkeitsebenen, die sinnlich erfahrbare und die Iintelligible, machen zwar zusammen den Menschen aus, doch nur die auf den Intellekt gründende Seinsart entspricht dem Menschen schlechthin.

Aufgrund dieser Sichtweise bemaß Plotin wie Platon die Sinneserfahrung als unsicheres Urteilskriterium, da sie unstet und dem Irrtum unterworfen ist. Die wechselhaften Dinge dieser Welt sind in solch einem Denken bloß vergängliche, sich ständig wandelnde Phänomene und sagen uns wenig über die sie definierende Essenz aus. Dementsprechend dreht sich Plotins philosophisches Denken kaum um die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit. Vielmehr soll sich der Mensch auf seine wahre Natur ausrichten und in seiner Seele nach einer höheren, nicht dem Irrtum ausgelieferten Wirklichkeit streben.[19] Genauso ist die Frau als biologisch und sozial bestimmtes Sinneswesen in Plotins Denken nicht thematisiert. Nicht, weil sie aus der Rede und dem Denken des Philosophen ausgeschlossen wäre, sondern weil er sie von einer Perspektive her betrachtet, die jenseits solcher Geschlechterdifferenzen liegt.

---

aber sich von ihnen beherrschen ließen, ungerecht. (…) wer aber hierin gefehlt, der werde in eines Weibes Natur bei einer zweiten Geburt verwandelt werden."

14 Pl. *Nom.* 904b8–10: „dass ein Jedes gemäß der von ihm angenommenen Beschaffenheit auch eine Stelle und einen Wohnsitz innerhalb desselben mit Notwendigkeit erhält; welche Beschaffenheit es aber annehmen sollte, das zu verursachen überließ er dem freien Willen eines Jeden von uns (…)"

15 Vgl. Pl. *R.* 620c1–2, über den Panopier Epeios, der sich in die Natur einer kunstreichen Frau begab.

16 Zur Diskussion vgl. Smith 1983, 472.

17 Pl. *R.* 455e1- 456a5.

18 Plot. *Enn.* II.3.9.31–2: „Denn jeder Mensch ist ein Zweifacher, einmal ist er das Gesamtwesen (*aus Höherem und Niederem*), einmal ist er sein Selbst."

19 Plot. *Enn.* III.2.15.4751, 53–5: „ Denn auch im Leben (…) ist es nicht die Seele drinnen, sondern der äußere Schatten des Menschen, der schluchzt und jammert und sich toll gebärdet (…). Denn allein mit dem ernsten und edlen Menschenteile darf man bei ernstem Werke, ernstlich sich mühen, was sonst aber am Mensch ist, ist eitel Spielwerk." Zur Diskussion vgl. Clark 1996, 283f.; Gatti 1996, 14.

PLOTINS MENSCHENBILD

Plotins Menschenbild ist nicht bloß ein philosophisches Gedankengebäude, sondern führt zu ethischen Konsequenzen und zu Zielvorstellungen für denjenigen, der die Erkenntnis des Einen, das höchste Wissen des Philosophen, erlangen will.[20] Gemäß Plotin ist der Mensch wesensmäßig ein seelisches Geschöpf. Nun ist zwar die Seele des Menschen mit seinem Körper verbunden, doch ist sie zu ihm nicht mehr, als Licht im Verhältnis zur Luft.[21] In ihrer höheren Identität reflektiert sie den Geist, Nus, der wiederum auf Höheres ausgerichtet ist, auf das Eine. Das höchste Ziel des Menschen besteht in einer progressiven Überwindung aller Denkformen, in der Vereinigung des „Alleinigen mit dem Alleinigen".[22] Der Mensch kann seine wahre Identität vergessen und sich in Alltäglichem und Sinnenhaftem verstricken[23] oder aber die Erfahrungen in der Welt und seine Körperlichkeit gleichwie als Sprungbrett zur philosophischen Erkenntnis benutzen. Er kann von der Vielfalt der sinnlich erworbenen Kenntnisse zur Erkenntnis des Einen aufsteigen, indem er die Erfahrungswelt auf die absolute Einheit zurückführt.[24]

Dieser Ansatz macht deutlich, es geht in Plotins philosophischem Denken nicht um gesellschaftlich begründete Moralvorstellungen, sondern um ein ethisches Verhalten, das ein Wahrheitssuchender jenseits aller praktischen Zielsetzungen an den Tag legt; es geht um eine Haltung, die einzig auf das Streben des Philosophen ausgerichtet ist.

Laut Plotin ist es jedem Menschen gegeben, sich auf seine wahre Identität zu besinnen. Und es ist durchaus denkbar, dass Plotin mit dem Wort „Mensch" Männer und Frauen zugleich meint. Stets dann, wenn der Mensch sich auf seine höhere Natur besinnt, vermag er mit einer bestimmten Art des Schauens die Wirklichkeit zu betrachten. Alle Menschen können derart schauen, doch nur wenige tun es auch. Wenn aber der Mensch derart schaut, dann sieht er nicht körperliche Objekte, sondern wendet sich mit dem geistigen Auge zu

---

20 Doch geht es um mehr, als um ein gerechtes, moralisch einwandfreies Leben. Vgl. Edwards 2000, xxviii: „Ordinary practical virtue can restrain the passions, but the purpose of philosophy is to purify the soul and thus release it from the turbulence of the body. (...) [Philosophy can] lead the student through the grades of virtue and knowledge to the point were he transcends both in the presence of the One."

21 Plot. *Enn.* IV 3.22.1.4.

22 Vgl. Plot. *Enn.* VI 9.11: „In diesem Zustand war er aber auch in sich selbst Eines; er hatte in sich keine Geschiedenheit zu sich selbst weder zu seinen anderen Funktionen (es bewegt sich in ihm nichts, kein Zorn, keine Begierde war in ihm als er in der Höhe war) aber auch kein Begriff noch irgendein Denken, ja überhaupt sein Selbst war nicht da (...)." Vgl. Edwards 2000, xxix: „In this ascent (...) the Self (...) climbs beyond sense, beyond intellect, beyond memory of the past. The final state is one of absolute integrity (...)."

23 Vgl. Clarks 1996, 280: „By its involvement with corporeal, extended being, the soul, may lose touch with ist own incorporeality."

24 Plot. *Enn.* VI,9.235–6: „(...) und der Geist edelster Art, welcher nicht nach außen blickt, denkt notwendig das was vor und über ihm ist; denn damit daß er sich in sein eigenes Selbst hineinwendet, wendet er sich zu seinem Ursprung." Vgl. Plotin/Harder 1990b, xiv.

sich selbst zurück und versucht so, jenseits des Denkens, durch das geistige Element in Nus zur Einung mit dem Göttlichen zu gelangen. Weisheit heißt bei Plotin, sich von Allem loszusagen, auch von der Einstellung „Ich", „mich", „mein". Weisheit bedeutet somit auch, Leidenschaften zu meistern, wenn sich der Mensch dem höheren Element in sich selbst zuwenden will. Es geht dem Philosophen schließlich darum, die bestmöglichen Bedingungen zu erkennen, die den Menschen in einen Zustand absoluter Ausgeglichenheit führen, damit er fähig sei, sich nach innen zurückzuwenden.

Es gibt zwei Textstellen, die sich besonders eignen, diese Einstellung, den Weg hin zur Berührung des Einen bzw. der Einswerdung aufzuzeigen. Um jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis, jenseits allen Denkens des allerhöchsten Wertes innezuwerden, muss der Schüler eine besondere Art der Innewerdung üben. Diese umschreibt Plotin mit dem Ausdruck *„afele panta"*, der Forderung an den Weisheitssuchenden, alles abzulegen und loszulassen.[25] Diese Anleitung impliziert alle Leidenschaften, alle Zustände sinnlicher Erfahrung loszulassen. Sie bedeutet, alles Vorwissen außer Kraft zu setzen. Auf jeden Fall involviert dieser Ausdruck auch, sich an keine geschlechtlich bestimmte Identität festzuklammern.

Eine weitere Textstelle der *Enneaden*, die eine Übung des emotionalen wie des denkerischen Aspektes des Wahrheitssuchenden reflektiert, veranschaulicht, wie er sich erkennend übt, indem er sich von allem Körperlichen löst und sich jenseits der Denkstrukturen von Raum und Zeit, jenseits jeglicher Individualität in unmittelbare Betrachtung begibt: „Wenn nun die leuchtende Vorstellung dieser Kugel (...) in der Seele da ist, so halte sie fest, bilde dir aber daneben eine andere Vorstellung, indem du die Masse forttust, tu fort auch den Raum und die Vorstellung der Materie in dir und versuche nicht, dir eine andere, an Masse kleinere zu bilden, und dann rufe Gott an (...)"

Diese Art von geführter Meditation, die zum Göttlichen führen will, ist kreativ in dem Sinne, als der Weise durch sie in sich selbst das nicht weiter Sagbare realisiert. Diese Kontemplation ist ethisch, weil der Mensch erst durch sie den Sinn seines höchsten Seins erfährt.

ZUM SCHLUSS

Plotin spricht aus Erfahrung.[26] Die Tatsache, dass viele Frauen den Meister umgaben, belegt, dass sich auch Frauen von seiner Zielvision angesprochen fühlten. Dies mag zum Teil

25 Plot. *Enn.* V 3.17.34–35: „Und das ist das wahrhafte Endziel für die Seele: Jenes Licht anzurühren und es Kraft dieses Lichtes zu erschauen (...). Und wie kann dies Ziel Wirklichkeit werden? Tu alle Dinge fort!"

26 Vgl. Plot. *Enn.* IV.8.1.1–3: „Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören (...)"

an Plotins Charisma gelegen haben, unterstreicht aber auch sein großes Einfühlungsvermögen. Es besagt zudem, dass Plotins Menschenbild auch seine Schülerinnen betraf.

Diese Metaphysik Plotins reflektiert sich auch in seinen ethischen Anschauungen. Das Ziel des Menschen liegt in der Notwendigkeit der Seele, sich vom Körper loszusagen – was nicht Selbstmord bedeutet –, um gottähnlich zu werden.[27] Ziel ist es, progressiv alle Denkformen hinter sich zu lassen, um aus der Erfahrungswelt in die absolute Einheit zurückzukehren.

Überraschend mag sein, dass der Weg zum höchsten Ziel des Menschen nicht über asketische Übungen führt, sondern über das Spekulative. Das (höhere) Denken *(theôria)* ist ein ethischer Begriff, insofern der Mensch in der Kontemplation der Wahrheit sich selbst erkennen und sich mit seinem „Göttlichen in uns" verknüpfen und vereinigen kann.[28]

Was für unsere Thematik wichtig ist, ist die Tatsache, dass es letztendlich darum geht, sich von allem zu lösen. Nicht nur die Seelen sollen sich vom Körperlichen lösen, sondern allgemein, soll sich der Mensch von jeglichen Vorurteilen befreien und mithin auch von der Vorstellung, es gäbe Männer und Frauen, die unterschiedlich die Wahrheit des Philosophen erkennen können.

Plotin denkt über den Menschen nach, indem er jenseits der Geschlechtlichkeit, die höhere Natur eines jeden anspricht. Von dieser Betrachtungsweise ausgehend sind Mann und Frau gleichberechtigte Erkenntnissuchende. Das bedeutet, die Frau kann wie der Mann ihren Anlagen gemäß das Bestmögliche tun, um diese menschliche Potenzialität zu verwirklichen.

LITERATURVERZEICHNIS

Editionen

Platon = Platon *Sämtliche Werke*, Bd. I–IX. Griechisch und Deutsch, Hrsg. K. Hülser nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, Frankfurt, Leipzig: Insel Verlag 1991

Plotin = Plotin *Plotins Schriften*, Übers. von R. Harder, Bd. I-VI, Hamburg: Meiner Verlag 1956–1971

Plotin/Harder 1990a = *Plotin. Geist – Ideen – Freiheit.* Griechisch-Deutsch. Enneade V 9 und VI 8, Übers. von R. Harder (Philosophische Bibliothek Bd. 428), Hamburg: Meiner Verlag 1990

Plotin/Harder 1990b = *Plotin. Seele – Geist – Eines.* Griechisch-Deutsch. Enneade IV 8, V 4, V 1, V

27 Vgl. Clark 1996, 289: „Any soul will find the body something of a hindrance to thought (...) [but] that seduction cannot be reversed by suicide and self-hatred: Siehe Plot. *Enn.* I.9.

28 Porph., *Vita* 2.26.

6 und V 3, Übers. von R. Harder (Philosophische Bibliothek Bd. 428), Hamburg: Meiner Verlag 1990

Porphyrios, *Vita* = Porphyrios, *Über Plotins Leben und über die Ordnung der Schriften*, in: *Plotins Schriften*, Bd. Ve, Übers. von R. Harder, Neubearb. von W. Marg, Hamburg: Meiner Verlag 1958

Sekundärliteratur

Blumenthal 1996 = Blumenthal, H.J., *On Soul and Intellect*, in: L.P. Gerson, The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge 1996, 82–104

Bréhier 1928 = Bréhier, E., *La philosophie de Plotin*, Paris 1928

Duvergès 1998 = Duvergès Blair, E., „Women: The Unrecognized Teachers of the Platonic Socrates", *Ancient Philosophy* 16 (1996) 333–50

Clark 1996 = Clark, S.R.L., *Plotinus. Body and Soul*, in: L.P. Gerson, The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge 1996, 275–91

Edwards 2000 = Edwards, M., *Neoplatonic Saints*, Liverpool 2000

Gatti 1996 = Gatti, M.L.,Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism, in: L.P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996 , 10–37

Gerson 1994 = Gerson, L.P.,*Plotinus*, London 1998 (1. Ausg. 1994)

Gerson 1996 = *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996

Edwards 2000 = Edwards, M.,*Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students* (Translated Texts for Historians, Bd. 35), Liverpool 2000

Hadot 1993 = Hadot, P., *Plotinus or the Simplicity of Vision* (Übers. von M. Chase: Plotinos ou la simplicité du regard, Paris 1989), Chicago 1993

Mulgan 1994 = Mulgan, R., „Aristotle and the Political Role of Women", *History of Political Thought* 15 (1994) 179–202

O'Brien 1994 = O'Brien, D., „Plotinus and the Secrets of Ammonius", *Hermatena* 157 (1994) 117–53

O'Meara 1993 = O'Meara, D.J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads* 1996 (1. Ausg. 1993)

Osborne 1993 = Osborne, R., „Women and Sacrifice in Classical Greece", *Classical Quarterly* 43 (1993) 392–405

Polly-Eisendrath 1997 = Polly-Eisendrath, P., „Gender and contrasexuality: Jung's contribution and beyond" in*: The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge 1997

Schwyzer 1983 = Schwyzer, H.-R., „Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins", *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften*, Geisteswissenschaften (G 260) Opladen 1983

Sleeman/Pollet 1980 = *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980 (erste Ausg. 1979)

Smith 1983 = Smith, N.D., „Plato and Aristotle on the Nature of Women", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983) 467–78

Otta Wenskus

Die Codewechselstrategien bei Hieronymus

Bereis vor einiger Zeit habe ich mich mit dem Problem der Sprachwahl in der römischen Epistolographie auseinander gesetzt[1] und bin auf Hieronymus dabei jeweils nur recht knapp eingegangen. Nunmehr möchte ich mein Corpus ausweiten, indem ich nicht nur die im Corpus der Briefe überlieferten Schriften berücksichtige, sondern auch einige der Streitschriften sowie der großen Kommentare, von denen gerade zwei der bedeutendsten einer von Hieronymus bevorzugten Korrespondentinnen, Eustochium, gewidmet sind: die Kommentare zu Hesekiel und zu Jesaja.[2] Diese Ausweitung ist deshalb erforderlich, weil die Grenze zwischen Privatbrief und Traktat gerade im Falle des Hieronymus und seiner Korrespondentinnen und Korrespondenten fließend ist – und nicht nur das: selbst wenn wir willkürlich eine Grenze ziehen (etwa mit dem Kriterium der Seitenzahl), nützt dies wenig. Einerseits enthalten auch die Traktate Mikrotexte, die nicht nur oberflächlich an die Widmungsträgerinnen und Widmungsträger adressiert sind, andererseits wird auch in sehr kurzen Briefen immer auch ein größeres Publikum mit einkalkuliert – wobei Hieronymus' Korrespondent Augustinus dieses in seinem Brief 40 (im hieronymianischen Corpus 67, 5) nur als Störfaktor darstellt, der ihn hindere, sich völlig frei auszudrücken[3], während Hieronymus oder seine persona mit Beckmessern rechnet, die ihn zu größerer Ausführlichkeit und Genauigkeit zwingen (s. u.). Besonders häufig treten Probleme auf, wenn der Brief eine große räumliche Entfernung zurücklegen muss: aus bitterer Erfahrung rechnet Hieronymus mit der Möglichkeit, dass zahlreiche andere Nebenadressaten oder gewissermaßen „unbefugte Rezipienten" einen für ihn bestimmten Brief eher in die Hände bekommen als

1 Besonders Wenskus 1998 und 2001.

2 Mein Corpus umfasst nunmehr: sämtliche Briefe (auch die neu entdeckten, die für mein Thema allerdings nichts hergeben), die Kommentare zu Daniel, Hezekiel, Jesaja und den kleinen Propheten sowie die Schriften Contra Johannem, Contra Rufinum, De viris illustribus, Dialogus adversus Pelagianos vollständig; von allen anderen zugänglichen Schriften des Hieronymus jeweils die Proöme bzw. ersten Kapitel. – Zu den Ausgaben s. das Literaturverzeichnis; einfache Zahlen ohne Werkangabe beziehen sich (falls der Bezug aus dem Kontext nicht klar ist) immer auf die Briefsammlung, die nicht nur Briefe des Hieronymus enthält, sondern auch seiner Korrespondenten. Der in dieser Sammlung ebenfalls enthaltene und Paula und Eustochium zugeschriebene Brief 46 an Marcella dürfte von Hieronymus selbst verfasst sein; so Adkin 1999; er ist für unser Thema ohnehin unergiebig.

3 Zu den Hintergründen einschließlich der praktischen Probleme einer Korrespondenz zwischen räumlich weit entfernten Privatpersonen Fürst 1999, 88–91

er selber – sofern der Brief ihn überhaupt je erreicht (102, 18, an Augustinus). Für die Leserinnen und Leser hat das Aufweichen der Grenze zwischen Brief und Traktat auch Vorteile, da es erlaubt, Wiederholungen zu beschränken; Hieronymus kann etwa im Brief 123 an Geruchia auf frühere Briefe zu gleichen oder verwandten Themen verweisen: §17; es handelt sich um einen der wenigen Briefe des Hieronymus mit ausgeprägtem Schlussteil, aber dieser ist gerade kein klassischer Briefschluss (auch die Gestaltung des Anfangs ist, selbst für Hieronymus, in hohem Grade untypisch). Bezeichnenderweise nennt Hieronymus selbst dieses Schreiben an dieser Stelle „libellus" und gibt ihm sogar im Schlusssatz einen Titel: „Hic libellus de monogamia sub nomine tuo titulum possidebit." Der „aufmerksame Leser" wird gelegentlich sogar direkt angeredet – auch in an Frauen gerichteten Schriften, wie etwa dem Brief 78 De mansionibus filiorum Israhel per Heremum, der zwar an Fabiola adressiert ist, aber auf die Adressatin als Person nirgends eingeht: § 16: „Et hoc, prudens lector, adtende". Damit vergleichbar ist der Eustochium gewidmete Hesekielkommentar. Gerade im Hauptteil dieses großen Kommentars steht nicht die Widmungsempfängerin Eustochium als Rezipientin vor Hieronymus' geistigem Auge, sondern ein genereller Leser, den er III 10, 2–8, S. 113 apostrophiert: „nota, lector". N.b.: die Femininform „lectrix"ist zwar selten belegt (vgl. jedoch immerhin Servius A 12, 159), aber Hieronymus hätte ja auch – wie sonst oft, wenn er Eustochium anredet – „virgo Christi Eustochium" sagen können: vgl. den kurzen Prolog zu X des Hesekielkommentars, wo die Anrede an Eustochium am Ende und die Erklärung „Vellem […] nequaquam sensum lectoris dividere" am Anfang steht.

Das ganze Corpus des Hieronymus zu berücksichtigen, ist jedoch weder aus Zeitgründen möglich noch überhaupt sinnvoll, denn zu viele von Hieronymus' Werken sind noch nicht in befriedigender Weise ediert – und dies ist gerade für linguistische Untersuchungen wie diese hier ein Hemmschuh, denn die griechischen Einschaltungen sind im Falle der Hieronymus-Überlieferung oft schwer entstellt (viel schwerer als etwa im Falle des ciceronianischen Briefcorpus), und nur unter Heranziehung aller Überlieferungsträger kann man eine befriedigende Textgestaltung auch nur versuchen.[4] Tatsächlich lassen die älteren Editionen das Ausmaß dieses Problems nicht erkennen. Bei der Zusammenstellung meines immerhin mehrere tausend Seiten umfassenden Corpus war eines der Hauptkriterien daher die Qualität der zur Verfügung stehenden Ausgaben. Für das Briefcorpus bleibt die Lage unbefriedigend; gerade zur Verlässlichkeit der Überlieferung der griechischen Einschaltungen gibt auch die von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Auftrag gegebene Neubearbeitung der CSEL-Ausgabe zu wenig Auskunft[5]. Auch ist der Satz im Falle der

4 Gryson 1993, 75–79; Rebenich 1999.

5 Rebenich 1999 moniert zu Recht, dass wir nicht einmal über die Grundsätze der editorischen Praxis informiert werden. Ein positives Gegenbeispiel stellt außer Gryson etwa Feiertag 1999 dar, der im Vorwort zu

griechischen Lettern nicht immer sorgfältig; Spiritus und Akzente habe ich in klaren Fällen stillschweigend korrigiert bzw. ergänzt (einige Herausgeber lassen sie durchgängig aus).

Warum ist es fruchtbar, gerade die griechischen Einschaltungen zu untersuchen? Weil sie einerseits unterschiedliche Markierungen ausdrücken – besonders der Nähesprachlichkeit und der Fachsprachlichkeit –, aber andererseits als solche nicht obligatorisch sind. Mit anderen Worten: es gibt in der gesamten lateinischen Antike keine griechischen Floskeln oder Floskelcorpora, die in jedem Brief eines bestimmten Typus erwartet werden[6]. Die Empfehlung von Hieronymus' Zeitgenossen Julius Victor, in Privatbriefen gelegentlich griechische Einschaltungen zu verwenden, ist eine Kann-Bestimmung, keine Vorschrift – Julius rät zu Fingerspitzengefühl und sparsamer Dosierung: S. 448 Hahn = 106 Celentano: „Graece aliquid addere litteris suave est, si id neque intempestive neque crebro facias."- Die griechischen Anreden oder Beschreibungen von Personen stellen uns also vor geringere methodische Probleme als die lateinischen, von denen sich nicht immer sagen lässt, ob sie nun gängige Floskeln oder sehr persönliche Variationen sind. Im Falle der Anreden an Frauen ist dies wegen des geringeren zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterials (von etwa gleichzeitigen lateinischsprachigen Schriften an Frauen außerhalb der Schriften des Hieronymus) noch schwieriger. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass Fehlen griechischer Einschaltungen keineswegs bedeutet, dass Hieronymus dem Empfänger oder der Empfängerin keine Kenntnisse dieser Sprache zutraut – schreibt er doch dem griechischsprachigen Theophilos, dessen Brief (113 im hieronymianischen Corpus) H. selbst ins Lateinische übersetzt hat, auf Lateinisch ohne Einschaltungen (114).

Zu den hebräischen Einschaltungen nur so viel: Hieronymus gebraucht sie ausschließlich in lateinische Lettern transliteriert sowie in metasprachlichen Zusammenhängen, wenn es etwa gilt, Bibelübersetzungen zu vergleichen (dies geschieht besonders oft im Jesajakommentar) oder Etymologien zu erklären. Er gebraucht jedoch fast nie hebräische metasprachliche Fachbegriffe und, soweit ich sehe, nie hebräische grammatikalische oder stilistische termini technici.

---

seiner Ausgabe S. CXLVII vorschlägt, bei uneinheitlicher Überlieferung und in Zweifelsfällen immer dann griechische Lettern zu setzen, wenn die Handschriften zahlreiche Varianten oder hybride Formen aufweisen (d. h. wenn im selben Wort griechische und lateinische Lettern gemischt sind), hingegen lateinische Lettern, wo wenige oder keine Varianten überliefert sind. Das ist ein sinnvolles Prozedere; uns muss nur klar sein, dass wir gerade in solchen Fällen allenfalls den Archetypus rekonstruieren können, nicht jedoch das Original. Vermutlich verdecken im Hieronymustext korrupte lateinische Stellen oft ursprünglich Griechisches, aber dieses auf konjekturalem Wege erschließen zu wollen, ist bei Hieronymus' Vorliebe für seltene Wörter und eigene Neuprägungen ein beinahe hoffnungsloses Unterfangen.

6 Nicht einmal im Subgenus „Heitere Briefe an gebildete enge Freunde"; Wenskus 1998, 8. Dort sind sie allerdings am häufigsten; zu Cicero etwa Dunkel 2000 und Rochette 2002.

Um die griechischen Einschaltungen richtig zu werten, muss man sich zunächst klarmachen, dass a) die Grenze zwischen Einschaltung und Entlehnung oft schwer zu ziehen ist; dass b) auch die zweifelsfreien Einschaltungen unterschiedlich stark als fremdsprachlich markiert sind. – Zu a) Das gilt nicht nur für Einzelwörter, sondern auch für Präpositionalgruppen. Dass Namen und unter Umständen auch Werktitel einer neutralen Schicht zuzurechnen sind, ist communis opinio. Zu b) Mit dieser Frage habe ich mich lange herumgeschlagen und bin zu dem Ergebnis gekommen, dass auch in der lateinischen Literatur der Antike nichtphatische finite Verben am stärksten markiert sind, Substantiva am schwächsten.[7] Das ist im Prinzip nichts Neues – zu einem vergleichbaren Schluss war bereits Birgit Stolt für ihr Corpus der Tischreden Martin Luthers gekommen[8]. Bei den Adverbia möchte ich in Zukunft stärker als früher die Diachronie berücksichtigen. Dazu ist hier jedoch nicht der Ort; vorausgreifend möchte ich nur auf die auffälligste Neuerung hinweisen: griechische Adverbien in griechischer Schrift sind in der lateinischen Literatur bis ins 2. Jh. n. Chr. weit stärker als in-group-Markierungen charakterisierbar als griechische Präpositionalgruppen in adverbialer Funktion. Warum das so ist, habe ich andernorts zu erklären versucht.[9] Aber spätestens ab dem 4. Jh. sieht dies anders aus: schon bei Donat finden wir neben griechischen Fachtermini, die ausschließlich oder vorwiegend in Kombination mit griechischen Präpositionen belegt sind, auch solche, die ausschließlich oder vorwiegend in Kombination mit lateinischen Präpositionen vorkommen[10]. Bei Donats Schüler Hieronymus hat die Kombination lat. Präposition/gr. t.t. (besonders häufig etwa „iuxta/secundum ἀναγωγήν") die ältere Kombination gr. Präposition/gr. t.t. fast völlig verdrängt (für Donat selbst ist „iuxta" im Sinne von κατὰ in metasprachlichen Wendungen noch nicht belegt). Dies liegt vermutlich daran, dass der Entlehnungsprozess offenbar weiter fortgeschritten ist – auch das Schwanken zwischen griechischen Lettern und lateinischen Lettern für denselben Terminus innerhalb desselben Textes weist in diese Richtung. All dies spricht für meine Theorie, dass derartige Fachtermini kein verlässliches Kriterium für die griechische Sprachkompetenz darstellen – weder des Senders noch des Empfängers oder eben der Empfängerin.

Gute Griechischkenntnisse sind zu Hieronymus' Zeit weder in Rom noch in den Westprovinzen selbstverständlich; Hieronymus (der seine formale Bildung in Rom erhalten hatte) hat erst im Erwachsenenalter in Antiochia gut Griechisch gelernt – mit der Artikelsyntax tut er sich immer noch schwer; im Zweifelsfall nimmt er, genau wie sein Lehrer Donat, lieber einen Artikel zuviel als zuwenig (etwa im Brief 53, 6 oder im Dialogus

7 Wenskus 1996, 251–255; 1998 , 10 ff. – Die typischen phatischen Verbalformen – etwa Gruß- und Abschiedsformeln – gehören hingegen zu den schwächer markierten Einschaltungen.

8 Stolt 1964, 52–55

9 Wenskus 1998, 10 f.

10 Wenskus 1995, 183 f.

adversus Pelagianos I 8).[11] Wie hoch Hieronymus' aktive griechische Sprachkompetenz war, wissen wir nicht; zwar meinte Courcelle[12]: „La langue grecque est devenue si familière à Jérôme, qu'il lui emprunte quantité de mots pour lesquels il trouverait difficilement un équivalent en Latin." Jedoch: nichts gegen Hieronymus' Griechischkenntnisse, aber gerade die von Courcelle zitierten Adverbien und Präpositionalgruppen sind in dieser Hinsicht wenig aussagekräftig – sie gehören zum Grammatikerlatein; wer sie kennt, zeigt nur, dass er die lateinische grammatikalische Fachsprache sowie das griechische Alphabet beherrscht. Diese Kenntnisse setzt Hieronymus bei seinen Adressatinnen und Adressaten gleichermaßen voraus.

Welchen Frauen schreibt Hieronymus nun? Wenn wir unter „Frau" die traditionelle pagane Geschlechterrolle verstehen: gar keiner[13]. Die Damen, denen er schreibt, gehören zwar der Oberschicht an, neigen aber alle der Askese zumindest zu (oder es sind kleine Mädchen, von denen dies für die Zukunft erhofft wird). Hieronymus' Ideal ist die „virgo", sei sie nun vom biologischen Geschlecht her männlich oder weiblich. Wie sich das zunächst geschlechtsindifferente Askeseideal des Hieronymus entwickelt hat, hat Barbara Feichtinger gezeigt.[14] Mit einigen der Adressatinnen verband Hieronymus eine tiefe Freundschaft; andere kannte er persönlich nicht (wie etwa die gebildeten Gallierinnen Algasia und Hedybia); alle Briefe sind jedoch auch – ich sagte es bereits – für die Öffentlichkeit bestimmt, was erklärt, warum Hieronymus auch in Briefen, deren Hauptadressatinnen oder Hauptadressaten des Griechischen kundig sind, Griechisches erklärend übersetzt, wenn es ihm auf den genauen Inhalt ankommt. Wenn er einen eingeschalteten griechischen Ausdruck unübersetzt lässt, handelt es sich meist um einen gängigen grammatikalisch-rhetorischen oder philosophischen terminus technicus.

Aber gelegentlich gibt er einem Satz durch eine griechische Einschaltung auch eine persönliche Note. Auffällig sind die folgenden Belege; ihnen ist gemein, dass sie alle zumindest leicht humorvoll sind. Das Motiv „Scherz" ist nämlich – im schriftlichen Diskurs vermutlich weit häufiger als im mündlichen – einer der Auslöser für Codewechsel, wenn auch nur einer von vielen[15]. 28, 1 bezeichnet Hieronymus die Marcella mit einem bibelgriechischen

11 Hierzu bereite ich eine Materialsammlung vor.

12 Courcelle 1948, 40 Anm. 19

13 Auch wenn Hieronymus keinen vollkommenen Bruch mit dem traditionellen Wertekanon vorgenommen hat; dazu Feichtinger 1997 und Zittel 2000.

14 Feichtinger 1995 passim.

15 Cugusi 1983, 84; Dunkel 2000; Rochette 2002. Im mündlichen Diskurs ist Scherz global weit seltener der Auslöser für Codewechsel als in Sprachräumen wie dem unseren, in der den meisten Individuen eine einzige dominierende Sprache zugeordnet werden kann und in der Codewechsel meist eine sehr stark markierte Form der Kommunikation darstellt. Während im mündlichen Diskurs die Sprecher oft nicht merken, dass sie Codewechsel vornehmen (dies ist global ein in Sprachgemeinschaften mit stabiler Zwei- oder Mehrsprachig-

Ausdruck als Sklaventreiber, ἐργωδιώκτης, – das ist nett gemeint, wie der Gebrauch dieses Ausdrucks in dem Nachruf auf Nepotianus[16] (60, 1; an Heliodor) zeigt – oder wenn er eben diese Marcella 30, 14 in einem Brief an Paula „φιλοπονωτάτη nostra Marcella" nennt (etwa: unser lieber workaholic Marcella)[17]. Diese Bezeichnung ist praktisch einer Anrede gleichzusetzen, denn in ebendiesem Satz fordert Hieronymus die Paula auf, den Brief an Marcella weiterzuleiten. Denselben Ausdruck benutzt er in der Widmungsanrede an Paulas Tochter Eustochium im Binnenprolog zum 5.Buch des Jesajakommentars, S. 545: „Nunc a te, φιλοπονωτάτη Eustochium, cogor in totum prophetam commentarios scribere", sowie in Verbindung mit einem weiteren seiner Lieblingsgräzismen im Binnenprolog zu III des Pammachius gewidmeten Amoskommentars auf Mutter und Tochter gleichermaßen bezogen: „φιλοπονωτάταις Paulae eiusque filiae Eustochio προσεφώνησα." Höre ich jetzt das Gras wachsen, wenn ich es seltsam finde, dass Hieronymus nur Frauen mit diesem Ausdruck bezeichnet, während er φιλομαθέστατος in meinem Corpus nur einmal (im Prolog zum Danielkommentar) und dann für einen Mann gebraucht?

Ganz in ciceronianischer Tradition steht Hieronymus, wenn er seine Gegner mit seltenen griechischen Termini oder gar von ihm (besonders gern mit φιλο-)geprägten Neubildungen belegt[18]. Diese sind bald geradezu liebevoll, bald beißend ironisch oder offen pejorativ. Viel diskutiert worden[19] ist die ironische Formulierung in Jonas IV 6 φιλοκολόκυνθον, wörtlich „Kürbisfreund", als Bezeichnung für diejenigen, welche den hebräischen Pflanzennamen „qiqaion" (Rhizinusstaude) mit einem Wort für „Kürbis" wiedergeben. Es ist nahe liegend, aber nicht zwingend, als Quelle für diese Neubildung den Titel von Senecas Apocolocynthosis anzunehmen. Zu diesem Übersetzungsproblem äußert sich Hieronymus auch

keit sehr häufiges Phänomen), gilt Entsprechendes nicht für den schriftlichen Diskurs; allenfalls unbewusstes Triggering kann vorkommen; Wenskus 1998.

16 Zur Textgestaltung Scourfield 1993 z.Stl. – Der Gebrauch von Humor in einem Nachruf ist unciceronianisch, aber in einem christlichen Brief nur auf den ersten Blick seltsam; möglicherweise handelt es sich hier um einen running joke des Hieronymus im (mündlichen oder schriftlichen) Diskurs mit Nepotianus, solange dieser noch lebte, also um einen Fall von Idiolekt. Vergleichbar wäre der Gebrauch von παλινωδία im Idiolekt der Korrespondenz Hieronymus/Augustinus; Wenskus 1994, 20.

17 Griechische Adjektiva im Superlativ werden in lat. Briefen recht gern eingeschaltet; Wenskus 1998, 16 zu einem Fragment des Augustus bei Sueton Tib. 21. In unserem Corpus s.u. zu 61, 2; 65, 1 und zum Anfang des Prologs zum Danielkommentar. S. auch Contra Johannem 39.

18 Rochette 2002. Zum Spielen der Römer mit griechischen Komposita Wenskus 1993, 216. Bildungen mit φιλο- finden wir etwa bei Cicero; allein in den Atticusbriefen sind 14 verschiedene Komposita mit φιλο- im Vorderglied belegt (s. die Liste in der Ausgabe von Shackleton-Bailey 1987); vgl. auch die Briefe von Ciceros Briefpartner Cassius (erhalten im Corpus von Ciceros Briefen ad Familiares) F XV 19; dazu Baldwin 1992, 4; sowie Fronto: zu φιλόστοργος und φιλοστοργία bei Cicero und Fronto Cugusi 1983, 90 f., und Wenskus 1998, 21 f.

19 S. bes. Fürst 1994.

sonst; in seinen Briefen an Augustinus aber mit einem scherzhaften lateinischen Neologismus statt des griechischen: „cucurbitarii“ (102, 22; vgl. auch 115 gegen Ende – dort ohne Neologismus) – sei es, dass er Augustinus' Griechischkenntnissen misstraut, sei es, dass er zu ihm nie ein rechtes Näheverhältnis herstellen wollte. Diese Erklärungen schließen sich nicht aus; ich halte dennoch den zweiten Faktor für den bedeutsameren. Das Phänomen, dass Hieronymus zu dem rein konstruierten Leser seiner Kommentare ein engeres Näherverhältnis erzeugt als zu real existierenden, aber nicht eng befreundeten Adressatinnen und Adressaten, finden wir nämlich auch sonst; s. u.

Doch sind keinesfalls alle griechischen Anreden und Charakterisierungen von Frauen oder Männern als scherzhaft oder (wie im Falle des oben genannten Beleges im Nachruf auf Nepotianus) als auf wehmütige Art humorvoll zu charakterisieren. Vor allem Simplicia können Respektmarkierungen sein: 65, 1, an Principia über Maria Magdalena: „vere πυργῖτις“; im nächsten § als Anrede von Principa selbst: „σεμνοτάτη filia“. Aber auch Komposita (sofern es sich nicht um Neologismen handelt) können feierlich wirken; in 108, dem Nachruf auf Paula, legt Hieronymus § 10 der Paula selbst einen Codewechsel in den Mund: „Salve Ephrata, regio uberrima atque καρποφόρος, cuius fertilitas deus est“. – Diese Stelle ist auch deshalb bemerkenswert, weil Hieronymus der Paula hier die Rolle seiner treuen Schülerin zuweist: Ephrata ist in den jüngeren Büchern des AT ein Name von Bethlehem und – wenn wir, wie Paula, Hieronymus folgen wollen – wie Bethlehem = Haus des Brotes von der Fruchtbarkeit dieser Gegend abgeleitet. Im Kommentar In Michaeam II 5, 2, S. 482 f. nennt Hieronymus außer dieser Etymologie noch eine konkurrierende, die er jedoch ablehnt.[20] Hieronymus hat zu dieser Etymologie deshalb so entschieden Stellung bezogen, weil er – wie Paula in der von ihm imaginierten kleinen Szene – den Namen im übertragenen Sinne versteht.

Keine Spur von Ironie liegt auch in der Charakterisierung von Daniel mit dem seltenen φιλοΐστωρ in 53, 8, S. 461 Hilberg (an Paulinus) oder derjenigen von Aristaeus mit dem in der Septuaginta belegten Ὑπερασπιστής (Apologia contra Rufinum II 65, S. 62 Lardet).

Bereits recht gut untersucht sind die Zitate paganer Autoren bei Hieronymus[21]. Sie kommen sowohl in Briefen und Prologen an Männer wie auch in solchen an Frauen vor; die paganen griechischen Originalzitate sind sehr selten, ebenso Gräzismen in Anspielungen auf griechische Mythen. Aufgefallen ist mir besonders der Gebrauch des griechischen Terminus für die Keule des Herakles im Prolog des Paula und Eustochium gewidmeten Kommentars in Michaeam II: „renascentia hydrae capita ῥοπάλῳ contundere prophetali“.

20 Weitere Etymologienpaare ohne Bewertung an drei Stellen des Liber interpretationis hebraicorum nominum; die von Hieronymus bevorzugte ist jedoch immer mit vertreten: S. 5, 24; 32,10 und 48, 17 Lagarde

21 Hagendahl 1958.

Aber so ernst Hieronymus die Fragen nimmt, welche seine Korrespondentinnen an ihn richten – es gibt Codewechselstrategien, derer sich unser Verfasser nie in Briefen an Frauen bedient, einschließlich der Prologe und Binnenprologe der Frauen gewidmeten größeren Schriften. Wir finden sie nur a) in Briefen an Männern, einschließlich der nicht in das Briefcorpus aufgenommenen Briefe und briefähnlichen Schriften, und b) in den an einen allgemeinen „lector" gerichteten Hauptteilen der größeren Schriften, wo sie aber noch sehr viel seltener sind.

1. potenziell vollständige griechische Sätze außerhalb von Zitaten – einmal; 36, 1 an Damasus: „ταῦτά σοι ἐσχεδίασα duabus tantum quaestiunculis praetermissis".

2. Finite Verben außerhalb von Zitaten oder etymologischen Angaben: einmal an Pammachius, 84, 10, „et quidam adhuc εὑρεσιλογοῦσιν" (es handelt sich um ein seit Polybius belegtes, aber nicht eben häufige Kompositum mit der Bedeutung „abstruse Argumente erdenken") sowie 50, 3, an Domnion „cui ego ἀπελογισάμην ut potui". Das zweite Verbum könnte man natürlich auch als fachsprachlichen Terminus werten; aber selbst metasprachliche finite Verben sind auch bei Donat und Servius so selten, dass sie zumindest eine starke in-group-Markierung darstellen: 48, 2 „ἀπολογητικόν ipsius operis προσεφώνησα"; vgl. den Prolog zu III des Pammachius gewidmeten Amoskommentars: „φιλοπονωτάταις Paulae eiusque filiae Eustochium προσεφώνησα". Die 3. Person dieses Verbs gebraucht Hieronymus im Prolog zum Exsuperius gewidmeten Zachariaskommentar (über Didymus) „mihi προσεφώνησεν" und De viris illustribus 38 zu Clemens von Alexandria „προσεφώνησεν". Hier scheint eine Ciceroimitatio vorzuliegen: Cicero hat in den Briefen an Atticus zweimal „προσφωνῶ" (XII 21 a 1 und XVI 11, 4) sowie einmal „προσφονοῦμενque". (XV 13 a 2) Demgegenüber ist bei Donat nur das entsprechende Nomen belegt (Phormio I 4, 23; vgl Cic. Att. XII 12, 3).[22] Auffällig ist der Unterschied der Formulierung einerseits in dem an einen generellen, geschlechtsindifferenten Leser gerichteten Hesekielkommentar VI 22, 718 „quomodo parabola dicitur, quae nulli alteri παραβάλλεται" und andererseits im Brief 121 an Algasia, in der Antwort auf ihre 6.Frage, S. 29 Labourt: (dort wird deutlicher gemacht, dass es sich bei dem Verb um den Ursprung der Etymologie handelt; auch wird der Status des Lateinischen als Matrixsprache durch die Übersetzungsvorschläge weit stärker markiert) „quasi parabolam, hoc est similitudinem, quae ab eo vocatur quod alteri παραβάλλεται, hoc est, adsimilatur".

22 Vgl. hiermit die Tendenz des anonymen Übersetzers der Antoniusvita des Athanasius, statt der Verbalformen (seien sie finit oder infinit) das entsprechende aus dem griechischen entlehnte Substantiv zu verwenden: Bartelink 1977, 391, Wenskus 1996, 251 f.

3. Triggering – d. h. das Phänomen, dass nicht nur die Wörter in der eingeschalteten Sprache geäußert werden, wegen der sich der Sprecher überhaupt des Codewechsels bedient, sondern auch Wörter der unmittelbaren Umgebung[23]. Global häufig ist dies im Falle von Präpositionalgruppen; da die griechischen Präpositionalgruppen, welche in meinem Hieronymuscorpus vorkommen, jedoch sämtlich lexikalisiert sind, werte ich diese nicht mehr als Belege für Triggering, sondern für Entlehnung. Klare Belege für Triggering bei Hieronymus sind hingegen: 50, 2 „πνευματοφόρος καὶ θεοδίδακτος" und 50, 4 „πάντες οἱ συγγραφεῖς", an Domnion[24]; 61, 2 „τῷ σοφωτάτῳ κρανίῳ" und 3 „πᾶσαν τὴν ἀριστείαν σου καὶ τροπαιοφόρον", an Hieronymus' Gegner Vigilantius sowie der unter 1) angeführte Satz. Im Hauptteil einer größeren Schrift: Hesekielkommentar XIII 44, 22–31, S. 667 „νοητὰ καὶ αἰσθητά". N.b.: es handelt sich nicht um ein Hendiadyoin; vgl. die Parallele im Jesaiakommentar III 14, S. 343, ohne Triggering der Konjunktion. Textkritisch problematisch ist der Beleg gegen Ende des Prologs zum ersten Buch des Hoseakommentars (S. 4 in der Ausgabe von Adriaen): hier hatte offenbar mindestens ein Hyparchetypus „καί" und mindestens ein anderer „et". Die Partizipialkonstruktion „ἀντιφιλονείκων τοῖς διασύρουσιν" am Ende der zweiten, Sofronius gewidmeten Praefatio zu Hieronymus' Psalmenübersetzung (S. 769 Weber) ist tadelloses Griechisch, kann aber gerade deshalb meiner Erfahrung nach kaum von allen Überlieferungsträgern in so seltener Eintracht überliefert worden sein.

4. Hapax legomena bzw. Glossen (diese Zeit ist lexikographisch zu schlecht erschlossen, als dass wir hier klar unterscheiden könnten): „ἀκαιροσπουδασταί" 85, 4 an Paulinus von Nola; das rätselhafte „ἀθηνογέρων" in einer sarkastischen Aufforderung in der selbst für Hieronymus ungewöhnlich aggressiven Apologia contra Rufinum I 17 sowie in der Epistula adversus Rufinum 6; „φαγολοίδοροι" am Ende des Prologs zur Hesekielübersetzung. Aus dem Kontext ergibt sich in jedem Fall, dass es sich um stark pejorative Ausdrücke handeln muss, was auch immer sie genau bedeuten mögen.

5. Prägnante Substantiv-Attribut-Verbindungen: „συγγραφεὺς ἀγράμματος", Epistula adversus Rufinum 6, sowie (auf Jovinianus bezogen) 50, 4 an Domnion. Ähnlich, aber (wenn die Textgestaltung zuverlässig ist) teilweise latinisiert, an Domnion 50, 1: „syllogismos ἀσυλλογίστους". Die seltsame Wendung „γέρων vulgo ποππύζων" im Brief 22,

---

23 Clyne 1967; Wenskus 1995

24 Der erste Beleg ist nicht so sicher wie die folgenden, da unbewusstes Triggering der Konjunktion zwischen zwei Triggerwörtern auch einem Schreiber unterlaufen kann (dann wäre das Triggering zwar dem Archetypus zuzuschreiben, aber nicht Hieronymus), wird aber durch den zweiten Beleg im selben Brief gestützt.

28 (an Eustochium) ist hingegen eine Konjektur Hilbergs; es liegt aber zumindest eine Kombination von Sperrung und Zitatformel vor, d. h. der Status von Latein als Matrixsprache wird stärker markiert, was der Einschaltung einen großen Teil ihrer Nähesprachlichkeit nimmt[25].

Was hier besonders bedeutsam ist, ist nicht nur das Auftreten solcher auffälliger Strategien, sondern auch ihre Verteilung: wir haben in zwei bzw. drei Briefen an Männer ein „clustering" – sowohl in 50 an Domnion als auch 61 an Vigilantius als auch in der Epistula adversus Rufinum sind besagte Strategien auf jeweils einen kurzen Abschnitt beschränkt, den sie dadurch dominieren. Dies wirkt sehr umgangssprachlich – weil der Status von Latein als Basis- oder Matrixsprache zwar noch erhalten, aber nicht mehr ganz so stark markiert ist. Zwar kommt „clustering" auch in Briefen an Frauen vor; bes. 127 an Principia, § 9: „Tunc librorum περι Ἀρχῶν infamis interpretatio, tunc discipulus Ὄλβιος, vere nominis sui, si in talem magistrum non inpegisset; tunc nostrorum διάπυρος contradictio"[26]. Aber die erste Einschaltung ist ein Buchtitel (dieses Werk des Origines zitiert Hieronymus fast immer mit dem Originaltitel), die zweite betrifft einen Eigennamen – und hier wüsste ich gerne genau, ob nicht doch mit lateinischer Schrift im Archetypus zu rechnen ist; normalerweise scheint sich Hieronymus nämlich, wenn er griechische Namen etymologisiert, der lateinischen Schrift zu bedienen, etwa jeweils am Anfang der Briefe 121 (an Algasia : Hieronymus spielt mit dem Namen des Apodemius) und 123 (an Geruchia, deren Namen Hieronymus „quodam vaticinio futurorum" erklärt). Oder spielte es eine Rolle, welcher Sprache sich die Namensträger(innen) selbst vorwiegend bedienten? Anders geht Hieronymus jedenfalls 133, 1 an Ktesiphon vor, wo er den Namen Melania nicht nennt, aber die Trägerin verschlüsselnd durch eine pejorative Etymologisierung ihres Namens bezeichnet. Disselkamp meint, Hieronymus schreibe so, um sich nicht „durch offene Kritik Feindschaft" zuzuziehen[27]; aber um wieviel höflicher ist die Kritik in dieser doch sehr leicht auflösbaren Verschlüsselung? Schließlich besteht auch heute nicht der geringste Zweifel, wer gemeint sein muss. Kurzum, dieser Fragenkomplex bedarf noch einer genaueren Untersuchung.

Clustering von Einschaltungen in metasprachlichen Zusammenhängen (etwa in dem berühmten Brief 57 an Pammachius über das richtige Übersetzen, bes. § 11) ist selbstverständlich nur eine in-group-Markierung; wie stark solche cluster markiert werden, sobald ein anderer Typ Einschaltung hinzukommt, ist mir selbst noch nicht klar.

25 Wenskusl 1996. – „Matrixsprache" und „Basissprache" sind synonym; zu meinem Wechsel der Terminologie s. Wenskus 2001, 216.

26 Da Olbios hier offenbar als Eigenname zu verstehen ist, entscheide ich mich anders als Hilberg und wie Labourt für die Schreibung mit großem Anfangsbuchstaben.

27 Disselkamp 1991, 165

Nun ist der Gebrauch von Codewechselstrategien als Nähesprachemarkierung durchaus ciceronianisch – aber mit zwei Unterschieden. Erstens gilt für Cicero, aber nicht für Hieronymus, die auch global häufig zu beobachtende Tendenz, Codewechsel als Nähesprache- oder in-group-Markierung vorwiegend am Briefschluss zu gebrauchen[28]. Hier zeigt sich wieder einmal, dass es sich im Falle von Hieronymus' Korrespondenz eben nicht mehr um typische Privatbriefe handelt: meist fehlen am Schluss von Hieronymus' Briefen deutlich als solche erkennbare Schlusspassagen, die Formulierungen wie Grüße o. ä. enthalten – und solche Schlusspassagen sind es eben, in denen Codewechsel häufiger vorkommt als anderswo im Brief.

Nun zum zweiten Unterschied. Solche Markierungen kommen zu Ciceros Zeit nur in Briefen an Freunde vor sowie in Briefen an Personen, die der Sender schätzt oder zu schätzen vorgibt; an Feinde schreibt man (wie wüst man sie auch mündlich in aller Öffentlichkeit beschimpft) mit eisiger Höflichkeit. Wieder also erklärt sich eine Besonderheit des hieronymianischen Briefstils aus dem Mischcharakter besagter Briefe: sie sind häufig Instrument der öffentlichen Polemik[29]. So, wie Beleidigungen auch als liebevolle Nähesprachemarkierungen eingesetzt werden können, kann offenbar auch das Umgedrehte der Fall sein, dass nämlich Nähesprachemarkierungen zu Beleidigungen werden. Aber soweit ich sehe, polemisiert Hieronymus nie in ähnlich heftiger Weise gegen einzelne Frauen, auch wenn sie sich der seines Erachtens falschen Seite anschließen – wie etwa die sehr selbstständige Marcella, welche Hieronymus' Abkehr von Origenes zunächst nicht mitgemacht hatte. Es gibt eben Dinge, die auch der konfliktfreudige Hieronymus einer Dame gegenüber nicht tut.

Dies gilt übrigens nicht nur für Anreden, sonders auch für Fälle, in denen Hieronymus von anderen in der 3. Person spricht, sogar wenn es um Gruppen geht (gegen bestimmte Gruppen von Frauen polemisiert Hieronymus ja passim sehr heftig). Soweit ich sehe, werden nur Männer mit nicht entlehnten Gräzismen stark ablehnend charakterisiert, etwa im an Pammachius und Marcella gerichteten Prolog des Danielkommentars, S. 774: „et miror quosdam μεμψιμοίρους indignari mihi". Einen griechischen Ausdruck für Beckmesser gebraucht Hieronymus auch im Text des Jesajakommentars, VII 22, S. 823: „ne φιλεγκλήμοσιν aliquam carpendi nos occasiunculam relinquamus"; denselben Terminus finden wir, diesmal nicht auf eine Person, sondern eine Debatte bezogen, 73, 1 an Evangelus: „nec me periculoso et φιλεγκλήμονι miscere tractatui". Bösartige Ironie liegt 117, 11 vor: „Sin autem et tertius ille γηροβοσκὸς tuus abire non vult". Die Ironie trifft zwar auch die angeredete Dame, die ja mit dem als „Stütze deines Alters" apostrophierten „clericus"

28 Wenskus 1998 passim.

29 Dazu grundsätzlich Opelt 1965, 1973 und 1980. Zum Gebrauch des Griechischen in der Polemik des Hieronymus äußert sie sich allerdings nicht.

zusammenlebt, aber es handelt sich um eine von Hieronymus imaginierte Situation, wie Hieronymus selbst § 12 klar sagt. Daneben ist der leichte Tadel von 128, 2 (an Pacatula) harmlos, zumal er kollektiv einer Gruppe von Müttern in den Mund gelegt wird, welche meinen, man solle einem zur Jungfrau Christi bestimmten kleinen Mädchen nicht von Anfang an zu viel Askese abverlangen: „φιλόκοσμον genus femineum est".

Das ist die positive Seite. Die negative Seite ist, dass Hieronymus auch die freundlich gemeinten Nähesprachmarkierungen in Briefen an Damen sparsamer dosiert, als der erste Eindruck vermuten lässt – auch wenn man nur die Gräzismen untersucht. Denn fachsprachliche Gräzismen können zwar eine Nähesprachemarkierung sein[30], aber dies ist nicht ihre primäre soziolinguistische Funktion. Diese ist ursprünglich vielmehr die in-group-Markierung. Zu Nähesprachemarkierungen werden sie nur unter besonderen Umständen, die hier jedoch nicht vorzuliegen scheinen. Dies schließe ich u. a. aus der Tatsache, dass Hieronymus solche Termini auch in dem Brief an die ihm persönlich unbekannte Gallierin Algasia gebraucht (121; in § 10, 4 etwa das Adverb παραφραστικῶς). Die in-group, der Hieronymus seine Adressatinnen zurechnet, ist die der „christiani", denn für die (im antiken Sinne) grammatikalische Analyse der Bibel sollten sich laut Hieronymus Christinnen und Christen gleichermaßen interessieren.

Die Frage, ob dieser Mangel an echter Nähesprachlichkeit in Briefen an Frauen auch auf einen Mangel an echter Zuneigung beruht, lässt sich natürlich weder grundsätzlich noch im Falle des Hieronymus beantworten. Vor allem ist dringend davor zu warnen, aus jedem Einzelfall weitreichende Schlüsse zu ziehen. Es mag bedeutsam sein, dass Hieronymus in der widmenden Anrede des Prologs zum Danielkommentar nur Pammachius mit einem griechischen Superlativ anredet: „Itaque obsecro vos, Pammachi φιλομαθέστατε et Marcella unicum Romae sanctitatis exemplum". Daraus jedoch zu schließen, Hieronymus habe Pammachius lieber gemocht, geht vermutlich zu weit. Ins Herz blicken können wir ihm genausowenig wie allen anderen Autoren. Dies wird sich auch nicht ändern, wenn wir andere Kriterien als den Codewechsel hinzuziehen. Die Feststellung, dass Hieronymus in dieser Beziehung Frauen gegenüber deutlich mehr Zurückhaltung übt, scheint mir dennoch ein für die gender studies relevantes Ergebnis zu sein. Verallgemeinern dürfen wir es allerdings nicht: Die persona „Hieronymus als Briefschreiber" ist äußerst individuell gestaltet; gerade sein (oder ihr) Umgang mit dem Codewechsel findet sich in dieser Form in keinem anderen uns bekannten antiken Textcorpus. Die Taktiken an sich sind größtenteils nicht nur in der lateinischen Epistolographie, sondern auch global gut belegt – Hieronymus' Gesamtstrategie ist nur ihm zu eigen.

30 Sowohl global als ganz besonders im antiken Rom; Wenskus 1998 und 2001. Zu Adverbien als Elementen des Briefstils bereits Nieschmidt 1913, 40–41

LITERATURVERZEICHNIS

Benutzte Ausgaben und Kommentare

Hieronymus, Briefe: Editio altera supplementis aucta, ed. I. Hilberg, 3 Bde, Wien (Österr.Akad. Wiss.) 1996. CSEL 54–56, 1; Indices et Addenda, comp. M.Kamptner, CSEL 56,2.

Ferner benutzt: zu Brief 57: G. J. M. Bartelink, Hieronymus Liber de optimo genere interpretandi, Mnemosyne Suppl. 61, Leyden 1980

zu Brief 127: J. Labourt, Saint Jérôme, Lettres, tome VII, Paris 1961

Andere Schriften des Hieronymus

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, ed. R.Weber, Stuttgart 1969

Commentariorum in Danielem libri III <IV>, ed. F.Glorie, Turnhout 1964. CCSL 75 A,1,5

Commentariorum in Hiezechielem libri XIV, ed. F.Glorie, Turnhout 1964. CCSL 75,1,4.

Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaie, ed. R.Gryson usw., 5 Bde., Freiburg 1993–1999. Vetus Latina 23, 27, 30, 35, und 36.

Commentarii in Prophetas minores, ed. M. Adriaen, Bd I: Turnholt 1969. CCSL 76,1,6. Bd.II: 1970, 76 A 1,6.

Contra Johannem, ed. J.-L.Feiertag, Turnhout 1999. CCSL 79 A.

Contra Rufinum, ed. P.Lardet, Turnhout 1982. CCSL 79.

In Hieremiam libri VI, ed. S. Reiter, Turnhout 1960. CCSL 74,1,3.

In Ionam, ed. P.Antin, Paris 1956. Sources Chrétiennes 43.

Sekundärliteratur

Adkin 1999 = N. Adkin, The Letter of Paula and Eustochium to Marcella: some notes, Maia 51 (1999), 97–101

Baldwin 1992 = B. Baldwin, Greek in Cicero's letters, Acta Classica 35 (1992), 1–17

Bartelink 1977 = G. J. M. Bartelink, Grécismes lexicologiques et syntaxiques dans les traductions latines du IV[ème] siècle de la Vita Antonii d'Athanase, Mnemosyne IV 30 (1977), 388–423

Clyne 1967 = M. C. Clyne, Transference and Triggering, Den Haag 1967

Disselkamp 1991 = G. Disselkamp, Christiani senatus lumina. Diss. Bochum 1991

Dunkel 2000 = G. Dunkel, Remarks on code-switching in Cicero's letters to Atticus, MH 57 (2000), 122–129

Courcelle 1948 = P. Courcelle. Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore, Paris, 2. Ausgabe 1948

Cugusi 1983 = P. Cugusi, Evoluzione e forme dell'epistolografia latina della tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, Rom 1983

Feichtinger1995 = B. Feichtinger, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, Frankfurt 1995

Feichtinger 1997 = B. Feichtinger, Zäsuren, Brüche, Kontinuitäten. Zur aristokratischen Metamorphose des christlichen Askeseideals am Beispiel des Hieronymus, WS 110 (1997), 187–220
Fürst 1996 = A. Fürst, Kürbis oder Efeu? BiblNot 72 (1994), 12–19.
Fürst 1999 = A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus, JAC EB 29 (1999)
Gryson 1993 = s. „Benutzte Ausgaben“
Hagendahl 1958= H. Hagendahl, Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers, Göteborg 1958
Myers-Scotton 1997 = C. Myers-Scotton, Duelling Languages. Grammatical Structure in Codeswitching, Oxford, 2. Ausgabe 1997
Myers-Scotton 1993 = C. Myers-Scotton, Social Motivations for Code-Switching. Evidence from Africa, Oxford 1993 (Nachdruck 1995)
Nieschmidt 1913 = W. Nieschmidt, Quatenus in scriptura Romani litteris graecis usi sunt, Diss. Marburg 1913
Opelt 1965 = I. Opelt, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen, Heidelberg 1965
Opelt 1973 = I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften, Heidelberg 1973
Opelt 1980 = I. Opelt, Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin, Heidelberg 1980
Rebenich 1992 = S. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, Historia E 72, 1992
Rebenich 1996 = S. Rebenich, Rez. von: Hieronymus, Briefe. Editio altera supplementis aucta, ed. I. Hilberg, Wien 1996 (CSEL 54 – 56), in: Gymnasium 106 (1999), 75–78
Rochette 1997 = B. Rochette, Le latin dans le monde grec, Brüssel 1997
Rochette 2002 = B. Rochette, Les sobriquets de Pompée dans la correspondance de Cicéron, Latomus 61 (2002), 41–45
Stolt 1964 = B. Stolt, Die Sprachmischung in Luthers Tischreden, Stockholmer Germanistische Forschungen 4, Stockholm usw. 1964
Wenskus 1993 = O. Wenskus, Zitatzwang als Motiv für Codewechsel in der lateinischen Prosa, Glotta 71 (1993), 205–216
Wenskus 1995 = O. Wenskus, Triggering und Einschaltung griechischer Formen in lateinischer Prosa, IF 100 (1995), 172–192
Wenskus 1996 = O. Wenskus, Markieren der Basissprache in lateinischen Texten mit griechischen Einschaltungen und Entlehnungen, IF 101 (1996), 233–257
Wenskus 1998 = O. Wenskus, Emblematischer Codewechsel und Verwandtes in der lateinischen Prosa. Zwischen Nähesprache und Distanzsprache, Innsbruck 1998
Wenskus 1999 = O. Wenskus, „Gespräche“ unter Freunden. Rhetorik als Briefthema bei Cicero und Plinius, in: S. Döpp (Hg.), Antike Rhetorik und ihre Rezeption (Festschrift C. J. Classen), Stuttgart 1999, 29–40
Wenskus 2001 = O. Wenskus, Wie schreibt man einer Dame? Zum Problem der Sprachwahl in der römischen Epistolographie, WS 114 (2001), 215–232
Zittel 2000 = Diemut Zittel, Hieronymus und Paula: Briefe an eine Mutter und Asketin, in: T. Späth/ B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike, Stuttgart/Weimar 2000, 426–437

TEXTEBENEN UND BILDER DER GESCHLECHTER

Hilmar Klinkott

Zu Strabons Bild vom Ursprung der Völker[1]

Strabon von Amaseia hat sich als Ziel gesetzt, bei der Beschreibung der Oikumene die bekannten Völkerschaften mit ihrer geschichtlichen Einbindung möglichst umfassend zu behandeln[2]. In den Geographika Hypomnemata behandelt Strabon über 620 verschiedene Völkerschaften. Nur bei wenigen Beispielen, wie z. B. den Skenitai – *Zeltmachern* (XI 5, 7; 10, 1), den Mossynoikoi – *Turmbewohnern* (XII 3, 18), den Lotophagoi – *Lotusessern* (III 4, 3) oder den Ichthyophagoi – *Fischessern* (XVI 4, 13)[3] erläutert er die Bedeutung oder den Ursprung der fremdartigen Namen. Diese verhältnismäßig seltenen Erklärungen sind zu unterscheiden: 1. in Namenserklärungen mit mythologischem Bezug und 2. Ableitungen von geographischen Namen. So finden sich für:

Spanien :	insges. 3 Erklärungen, davon	1 geographische
		2 mythologische
Gallien, Germanien:	insges. 2 Erklärungen, davon	0 geographische
		2 mythologische
Italien:	insges. 6 Erklärungen, davon	0 geographische
		6 mythologische
Griechenland:	insges. 14 Erklärungen, davon	3 geographische
		11 mythologische
Thrakien:	insges. 3 Erklärungen, davon	2 geographische
		1 mythologische
Afrika/Arabien:	insges. 5 Erklärungen, davon	1 geographische
		4 mythologische
Asien:	insges. 28 Erklärungen, davon	12 geographische
		16 mythologische

1 Für die thematische Anregung sowie für diese Möglichkeit zur Publikation danke ich Herrn R. Rollinger und Herrn R. Bichler. Ebenso bin ich Herrn H. Blum für die kritische Lektüre und anregenden Diskussionen zu Dank verpflichtet. Die verbleibenden Irrtümer mögen mir allein zur Last gelegt werden.

2 Vgl. Olshausen 1991, 79.

3 Weitere Beispiele sind die Saraparai (Strab. XI 14, 14); die Heleioi, Spermophagoi, Kynamolgoi oder Strutophagoi (Strab. XVI 4, 9–11).

Die Belege gliedern sich in folgender Weise:

Landschaften	geographische Erklärung	mythologische Erklärung
Spanien	III 4, 19	III 2, 14; 5, 1
Gallien/Germanien	---	VI 1, 4; VII 1, 2
Italien	---	V 1, 4; 2, 4; 3, 2; 4, 2.11.12
Griechenland	VIII 3, 4.11.13	VII 7, 2.11; Frg. VII 1a; 11; 39; VIII 3, 3; 6, 16; 7, 1; IX 2, 3; X 1, 4; 2, 4
Thrakien	I 3, 15; VII 3, 12; mit VII 65	VII 3, 12
Afrika/Arabien	I 2, 20.29	III 4, 3; XI 5, 7; 10, 1; 14,14
Asien	XI 10, 1; 11, 2.5; XII 3, 24; 8, 5.16; XIII 1, 45; XV 2, 1 (2x).7.9; 3, 6; XVI 1, 27	XII 3, 3.18; XIII 1, 7.14.25 (2x).63; XIV 3, 10; XV 1, 57 (3x); 3, 2; XVI 1, 20.31; 4, 9.10.11

Insgesamt finden sich 66 eindeutige Beispiele für Namens- und Ursprungserklärungen, von denen 42 mythologisch, 19 geographisch angelegt sind. Bei der Verteilung ist zu beobachten, dass die mythologischen Ableitungen ihren Schwerpunkt in Asien (16) und Griechenland (11) haben, während die Zahl der Beispiele nach Westen über Italien, Spanien und Gallien/Germanien sowie zum nördlichen Thrakien und dem südlichen Afrika/Arabien hin auffallend abnimmt. Für die geographischen Erklärungen zeigt sich ein fast identisches Bild mit einem noch deutlicheren Übergewicht Asiens (12). Griechenland (3) und Thrakien (3) folgen mit weitem Abstand, an die sich Afrika/Arabien im Süden (1) und Spanien (1) im Westen anschließen. Für Italien, Gallien und Germanien gibt es keinen Beleg.

Allerdings „hinkt“ dieser statistische Vergleich insofern, als Asien in seiner Gesamtheit einzelnen Landschaften in Europa gegenübergestellt wurde. In der Tat bieten Afrika mit Arabien und Ägypten für Völkernamenerklärungen 5 Beispiele, Europa und Asien jeweils 28. Aus diesen „Zahlenspielereien“ ist zu erschließen:

1. Die auffällige Verteilung der Beispiele legt nahe, dass die verschiedenen Erklärungsmuster zu den Völkernamen nicht zufällig in die Beschreibung der Oikumene eingestreut sind.
2. Sowohl der mythologische als auch der geographische Schwerpunkt der Erklärungen liegt in Asien und Griechenland.
3. Während die mythologischen Erklärungen in fast allen Teilen der Oikumene vertreten sind, beschränken sich die geographischen auf Asien, Afrika und Griechenland im weitesten Sinne.

Bei den mythologischen Namensableitungen führt Strabon üblicherweise den Ursprung der Völker auf einen sagenhaften Ahnherren zurück, aus dessen Name das Ethnikon abgeleitet zu sein scheint. So heißen z. B. die Latiner nach Latinus, dem mythischen König der Rutuler (V 3,2), die Iapyger nach Iapyx, einem Sohn des Daidalos (VI 3, 2), die Leleger nach Lelex (VII 7, 2), die Makedonen nach dem Häuptling Makedon (Frg. VII 11) usw[4]. Die antike Praxis, über mythologische Verbindungen – meist verwandtschaftlicher Art – geschichtliche Bezüge zu konstruieren, ist hinlänglich bekannt und soll deshalb hier nicht weiter ausgeführt werden[5].

Daneben finden sich bei Strabon eigenschaftsbezogene Namenskonstrukte wie z. B. die *Ichthyophagen – Fischesser, Sakkopodes* – der *Sackfüßler, Rhinokolurai – Hundenasigen* usw[6]. Der entscheidende Unterschied zu den vorherigen Beispielen ist freilich, dass ihnen die Geschichtlichkeit und damit die mythisch-kulturelle Einbindung fehlt. Eine Zwischenstellung zwischen den mythologischen und eigenschaftsbezogenen Konstrukten nehmen Völkerschaften ein, deren Namen recht vage zu erklären sind, sich aber auf eine Eigenschaft aus mythischer Zeit beziehen. So sind die Pelager angeblich nach den *Pelagoi* – den *Störchen* benannt, da sie in ihrer Frühzeit wie diese Vögel umherwanderten (V 2, 4). Die Picentiner haben ihren Namen von *picus* – dem *Specht*, der ihnen angeblich den Weg zu ihren Siedlungsplätzen gezeigt haben soll (V 4, 2). In ähnlicher Weise heißen die Hirpiner nach einem Wolf, den die Samniten *hirpus* nannten (V 4, 12)[7]. Obwohl Strabon auffallend viele dieser halb mythischen, halb eigenschaftsbezogenen Namen für Italien anführt, finden sich diese auch in anderen Weltteilen. So versteht er etwa die Germanen als *Abstammende – germani* von den Galliern/Galatern (VII 1, 2). Die Tomouroi in der Nähe des griechischen Dodona erklärt Strabon als Kontraktion aus *tomaroi* bzw. *tomarophylakes*, die *Hüter des Tomaros* (VII 7, 11); die aiginetischen Myrmidonen hatten sich angeblich bei einer großen Hungersnot in mythischer Vorzeit wie die *Ameisen – myrmekes* in die Erde eingegraben und dort Lebensmittel gehortet (VIII 6, 16).

---

4 Ebenso heißen die Pelagonier nach dem Stammesgründer Pelagon (Frg. VII 39), die Ionier nach Ion und die Achaier nach Achaios, beides Söhne des Xuthos, die Dorier nach Doros, dem Sohn des Deukalion (VIII 7, 1), die Aitoler kamen mit dem Gründungsahn Aitolos (X 3, 6), die Lykier sind nach Lykos, dem Sohn des Pandion, benannt (XII 8, 5; XIV 3, 10) bzw. in einer anderen Version nach Lykaon, einem Sohn des Pandaros (XIII 1, 8) und die Dardaner nach Dardanos (XIII 1, 25).

5 Siehe z. B. Konstan 2001, 29–40; Thomas 2001, 213–233; Hall 1997, 40–41; Scheer 1993, 47–65.

6 Strabon XVI 1, 19 (Sakkopodes); 2, 31 (Rhinokolourai); 4, 23 (Ichthyophagen). Vgl. Strabon XIII 1, 14; XV 1,57; XVI 4, 9–14.

7 In ähnlicher Weise erklärt Strabon Sabini aus einem Spitznamen der Vorväter, die diesen Stamm „Sabelli", also *kleine Sabiner* oder als Ableitung von *bellus – kriegerisch*, bezeichneten (V 4, 11). Die Brettier sind die *Aufständischen – brettioi/brettii* (V I 1, 4).

Es ist wohl kein Zufall, dass diese unbestimmt mythischen Völkernamen – die im Folgenden als „mythenhafte Ethnologien" bezeichnet werden sollen, im Unterschied zu den oben angesprochenen, rein mythischen Herleitungen – fast ausschließlich in griechisch-römischen Gebieten zu finden sind. Sie sind seit frühester Zeit im historischen und kulturellen Umfeld der griechischen Mythologie anzutreffen, bezeichnen aber besonders in Italien Ureinwohner, die keine verwandtschaftliche Beziehung zu den Griechen besitzen und daher wohl auch nicht mythologisch mit diesen verbunden werden[8].

Darüber hinaus erklärt Strabon in IX 1, 18, dass nach einem regelhaften Prinzip die meisten Stadtnamen von einem mythischen Gründer abgeleitet sind[9]. Strabon berichtet etwa zu den Dardanern, dass sie von dem Ahnherr Dardanos abstammten, der die Stadt Dardania gegründet habe (XIII 1, 25). Sein Sohn war Ilos, der entsprechend ein „Dorf der Ilier" angelegt haben soll (XIII 1, 25)[10]. Ebenso findet sich im Gebiet der Kaukonen eine Stadt Kaukonia, deren Name vom nahe gelegenen Grab des Kaukon abgeleitet sein soll (VIII 3, 11.16). Es bleibt aber unverständlich, ob Strabon die zugehörigen Ethnika über die Städte auf die mythischen Ahnherrn bezieht oder Stadt- und Völkernamen gleichermaßen direkt ableitet.

Als Zweck der mythologischen Namenserklärungen bleibt festzuhalten:

1. Sie schaffen Geschichtlichkeit, durch die für Strabon die historische Einbindung in früheste Zeit möglich wird.
2. Zu unterscheiden sind mythische und mythenhafte Namensbildungen. Die mythischen Ursprungsgeschichten finden sich nur im griechisch beeinflussten Kulturkreis, wie auch an den mythologischen Verknüpfungen ersichtlich ist.
3. Die sagen- oder mythenhaften Erklärungen schaffen eine Geschichtlichkeit, die im historiographischen Rahmen der Weltbeschreibung unentbehrlich ist, die Strabon aber vorrangig in nicht-griechischen, bzw. „barbarischen" Völkerschaften ansiedelt[11].

---

8 Wie sehr diese Verbindungen ebenfalls Konstrukten unterlagen, zeigt das Beispiel der Eneter, die Strabon V 1, 4 von den paphlagonischen Henetoi ableitete, die angeblich mit Antenor nach dem troianischen Krieg ausgewandert sein sollen. Zur kulturellen Verbindung von Römern und Griechen bei Strabon siehe Engels 1998, 169.

9 Er nennt als weitere Beispiele (Strabon IX 1, 18) Aktike von Aktaion, Atthis und Attika von Atthis, dem Sohn des Kranaos, Mopsopia nach Mopsos, Ionia nach Ion, dem Sohn des Xuthos, Poseidonia und Athenai nach den gleichnamigen Göttern.

10 Interessant ist, dass Strabon eine eigene, andere Ableitung für die Troer als Bewohner der Troas bietet, deren Hauptort aber Ilion hieß: Strabon XIII 1, 7. Zur Konzentration der Weltbeschreibung auf die Behandlung der in „der griechisch-römischen Bildungstradition zivilisierten Menschheit" siehe Dihle 1994, 103.

11 Vgl. Thollard 1987, 60–62, 75.

4. Die mythischen und mythenhaften Erklärungsmuster können keinen Hinweis auf die geographischen Lebensverhältnisse der Völkerschaften bieten.
5. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass Strabon die mythischen Namenserklärungen gezielt nach einem stilistischen Konzept einsetzte. Der historische und kulturelle Wert dieser Völkerschaften scheint sich hierarchisch nach den drei Stufen 1. Völker im Umfeld der griechischen Mythologie[12], 2. Völker mit eigenschaftsbezogener und vager mythischer Vorgeschichte und 3. sagenhafte Völker mit eigenschaftsbezogener Vorgeschichte zu staffeln.

Bei den geographischen Erklärungsmustern für Völkernamen fällt dagegen auf, dass die Ethnika ausschließlich von Flussnamen abgeleitet sind. So heißen die Ägypter nach dem Aigyptos-Fluss (I 2, 20; 2, 29), die skythischen Daüs oder Daai nach dem Daüsis-Fluss, einem alten Namen für Danubis (VII 65), die Istrier nach dem Istros-Fluss (I 3, 15), Areier nach den Areios-Fluss (XI 10, 1), die Halizonen angeblich nach dem Halys (XII 3, 24), die Arbies nach dem Arbis-Fluss (XV 2, 1), die Inder nach dem Indos (XV 2, 9), und der Medos-Fluss entspringt in Medien (XV 3, 6). Nur in einem Fall leitet Strabon einen Volksnamen von einem Gebirge ab: Die lykischen Solymer tragen ihren Namen nach einem Berg bei Termessos, der angeblich Solymos hieß (XIII 4, 16). Davon zu unterscheiden ist das Beispiel der Kaspier, deren Volksname nach Strabon durch das Siedlungsgebiet das Vorbild für die Benennung des Gebirges zwischen Pontischem und Kaspischem Meer abgegeben habe (XI 2, 15).

Entsprechend zu den mythischen Ableitungen finden sich etliche Beispiele für Städte, die ihren Namen nach einem Fluss gebildet haben. So heißt Zariaspa nach dem Zariaspes-Fluss (XI 11, 2), Xanthos liegt am Xanthos-Fluss (XIV 3, 6) wie Limyra am Limyros (XIV 3, 7) etc[13]. Auch ganze Landschaften, zum Teil mit ihren zentralen Städten tragen den Namen des Hauptflusses. Nach diesem Muster ergießt sich beispielsweise der Baetis durch das Land Baetica (III 1, 6), Iberien ist der Name für ganz Spanien nach dem Iberos-Fluss (III 4, 19)[14]. Die Landschaft Pisatis hat ihren Namen wohl nach der Stadt Pisa, die ihrerseits nach der Quelle Pisa benannt ist. Strabon erklärt sogar, dass sich dieses Wort wohl aus *pistra* bzw. *potistra – trinkbar* abgeleitet habe (VIII 3, 31).

An diesem Beispiel werden die Prinzipien verständlich, nach denen sich Strabon die Namensableitungen vorstellt: Wie am Beispiel Pisas war die Gründung einer Stadt durch den

12 Zu mythischen Konstruktionen kleinasiatischer Städten, um die eigene Identität im Bezug zu Rom zu definieren, siehe Trotta 2000, 195–206; Scheer 1993, 47–43, 61–65.

13 Strabon XIV 5, 29: Askania am Askanios; XII 3, 7: das Dorf Sangia nach der Quelle des Sangarios; IX 4, 10: der Ort Pindos nach dem gleichnamigen Fluss; X 2, 2: Oiniadai ebenso.

14 Ebenso für die Landschaft Asopia nach dem Fluss Asopos (IX 2, 23) und für das Land Elis nach dem Elison oder Elisa (VIII 3, 4).

Lauf eines Flusses begünstigt, von dem sie ihren Namen entlehnte. Die Bürger leiteten ihr Ethnikon vom Stadtnamen ab, von dem seinerseits das Siedlungsgebiet des Gemeinwesens im weitesten Sinne als „sekundäre Bildung" entwickelt ist[15]. Oder aber die Völkerschaften entlehnen laut Strabon ihr Ethnikon direkt von einem Fluss, wie fast alle der oben erwähnten geographischen Ableitungen. Allerdings können Flüsse auch Ebenen oder ganze Landschaften prägen, ohne dass die dort ansässigen Völker denselben Namen tragen[16].

Allen diesen Varianten der Ableitung ist gemeinsam, dass die Flüsse in der Namengebung prägend sind bzw. dass Landschaften oder Völkerschaften – unabhängig von ihrer politischen Organisation – ihre Identität über die Flüsse entwickeln, was sich letztendlich in der Namengebung niederschlägt. Zum anderen verwendet Strabon die Flüsse als natürliche Grenzen zwischen den Gebieten von Völkerschaften[17]. Diese scheinbar widersprüchlichen Funktionen entsprechen zwei unterschiedlichen Konzepten in Strabons Weltbeschreibung: Die Flüsse als kulturelle Kristallisationspunkte gehören zum ethnographischen Ansatz, die bewohnte Welt mit ihren Völkerschaften zu behandeln, während die territoriale Differenzierung ihm ein Hilfsmittel für die geographische und naturräumliche Gliederung ist[18].

Freilich fehlen mythische und geographische Namenserklärungen in etlichen Gebieten gänzlich, wie etwa in Gallien, Germanien, Britannien, Noricum oder in einigen Teilen Afrikas. Ebenso vermisst man Namensbildungen für Ethnika nach Bergen, Buchten, Häfen, fruchtbaren Ebenen[19], von der erwähnten Ausnahme der Solymer abgesehen.

Eine Zusammenstellung der Belege zeigt die Verteilung der ethnischen Namensableitungen von Flüssen und Gewässern:

---

15 Zu dieser Variante gehört auch das Beispiel der Karyandeer in Strabon XIV 2, 20. Dass Strabons Bild von der Entstehung der Ethnika nichts mit der sprachgeschichtlichen Bildung der griechischen Ethnika zu tun hat, zeigt Gschnitzer 1983, 140–142; zu „sekundären Bildungen" siehe Gschnitzer 1954, 108f.; Gschnitzer 1983, 143, 152. Zum sprachwissenschaftlichen Phänomen der von Ortsnamen abgeleiteten griechischen Ethnika siehe Gschnitzer 1986, 415–421. Nach Strabons Modell ist auch von dem Fluss Geron angeblich der Name der Stadt Gerenon abgeleitet, nach dem sich das Volk Gerenioi nennt (Strabon VIII 3, 7); Zur Stadt Karesos und der Karesene gehört der Fluss Karesos (Strabon XIII 1, 45). Zur Rückbesinnung auf das Ideal der freien griechischen Poleis als stilistischer Klassizismus der augusteischen Literatur siehe Dihle 1994, 94–96, 101.

16 Durch die Araxene-Ebene fließt z. B. der Araxes-Fluss (XI 14, 3), ohne daß aber ein zugehöriges Ethnikon zu finden ist. Üblicherweise tragen Landschaften den Namen der zentralen Städte. So heißt die Damaskene nach der Stadt Damaskus (XVI 2, 16) oder die Sidene nach der Küstenfestung Side (XII 3, 16). Ausführlich zu diesem Prinzip siehe Strabon XIII 1, 13.

17 Strabon XV 1, 26.

18 Vgl. Hänger 2001, 134–136.

19 Für Stadtnamen sind sie gelegentlich zu finden, doch gehören diese Belege einer anderen Fragestellung an. Zum weiten Spektrum griechischer Ethnikabildungen siehe Gschnitzer 1954, 108–112. Grundsätzlich zu Völkernamenableitungen nach diesen Eigenschaften siehe Trüdinger 1918, 154.

Belegstelle	Ethnikon	Flussname	grobe Lokalisierung
I 2, 20.29	Aigyptoi	Aigyptos	Afrika
I 3, 15	Istrioi	Istros	Thrakien
III 4, 1.19	Iberioi	Iberos	Spanien
VII 3, 12; 65	Daüs/Daai	Daüsis	Thrakien
VIII 3, 11.16	Kaukones	Kaukon	Griechenland
XI 10, 1; 11, 2.5	Areioi	Areios	Zentralasien
XII 3, 24; XIII 1, 45	Halizones	Halys	Kleinasien
XII 8, 5.16	Lykioi	Lykos	Kleinasien
XV 2, 1	Arbies	Arbis	Zentralasien
(XV 2, 7	Oreitai	Orai (?)	Ostasien)
XV 2, 1.9	Indoi	Indos	Ostasien
XV 3, 6	Medoi	Medos	Zentralasien
XVI 1, 27	Skenitai	Skenai	Zentralasien

Der äußerste Westen und der äußerste Osten der Oikumene sind jeweils mit einem überregionalen Begriff belegt (Iberioi, Indoi), der sich zwar von einem Flussnamen ableitet, der aber streng genommen als Sammelbezeichnung verschiedene Völkerschaften umfasst. Alle anderen geographisch gebildeten Ethnika betreffen Einwohner Asiens einschließlich Ägyptens[20] bzw. stehen mit diesen durch angebliche Wanderungen der Völker in enger verwandtschaftlicher Beziehung. Das geographische Erklärungsschema passt freilich nicht in das oben beschriebene Stufenschema bei Strabon[21], wie an den Ägyptern, Indern oder Medern offensichtlich ist. In Analogie zum mythologischen Erklärungsschema kennzeichnet Strabon durch diese Namensableitungen die ökonomische, strategische oder verkehrstechnische Bedeutung gewisser Regionen seit frühester Zeit. Allerdings sind die dort wohnhaften Völker in ihrer Mythologie und Geschichte für Strabon nicht fassbar. Modellhaft leitet er daher den Ursprung der Völkerschaften in diesen wichtigen Gebieten von den Flüssen als den Leben spendenden Besiedelungszentren ab[22]. Beispiele wie Ägypten scheinen dieses Modell in seiner Richtigkeit glaubhaft zu untermauern: Schon Homer und Herodot hatten darauf verwiesen, dass Ägypten und die alte Kultur dieses Landes ein Geschenk des Nils sei[23]. Die Aigyptoi sind für Strabon daher Angehörige des Volkes,

20 Dass Ägypten von den antiken Geographen zu Asien gerechnet wurde, zeigt etwa Mela I 49, 1.

21 Solch ein Modell hat z. B. Bichler 2000 für das stilistische Grundkonzept Herodots nachweisen können; vgl. Nippel 1990, 20–22.

22 Siehe Strabon XV 1, 27; dazu Engels 1998, 163; Dihle 1994, 99.

23 Hom. Od. IV 477f.; XIV 257–265; Hdt. II 5, 1: Herodot betont interessanterweise, dass die Gebiete Ägyp-

das an diesem Strom lebt. Für sie scheint Strabon nicht auf ein älteres oder einheimisches Ethnikon verweisen zu können, zumal die Selbstbezeichnung der Ägypter für die Griechen nicht verständlich war[24]. In entsprechender Weise kann Strabon für die thrakischen Völkerschaften um Ister und Daüsis kein indigenes Ethnikon anführen. Allenfalls ist ihm die Größe der Flüsse bekannt sowie die Tatsache, dass diese Gebiete bewohnt sind. Auch die wirtschaftliche Bedeutung Indiens, die strategische Lage Mediens[25] und die verkehrs- bzw. handelspolitische Rolle Areias[26] inmitten der zentralasiatischen Wüsten sind für Strabon unbestritten. Die Bedeutung der Arbies und der Oreitai, die den Weg von Indien nach Gedrosien und zur Küstenroute am Indischen Ozean entlang kontrollierten, hat sich auf dem Alexanderzug gezeigt[27]. Schwierig ist für ihn allerdings die ethnographische Zuordnung. Indien setzt sich aus einer unübersichtlichen Fülle kleiner Stämme und Völkerschaften zusammen[28]; bei Areia und Ariane scheinen zwei unterschiedliche Vorstellungen von der Ausdehnung des Landes und der ethnischen Zuweisung zu bestehen[29]. Auch die historische Bedeutung Mediens war Strabon durchaus bewusst[30]. Er berichtet aber nicht über die Einwohner mit ihren unterschiedlichen Stämmen, sondern über einen Medos-Fluss inmitten des Landes, für den es freilich als Namengeber für die Einwohner keinen weiteren Beleg gibt. Polybios schildert in auffallend ähnlicher Weise dieses Land und nennt die kriegstüchtigen Völker in Medien ebensowenig wie die vielen Städte und Dörfer, auf die er selbst verweist, beim Namen[31].

---

tens, die von den Griechen zu Schiff besucht wurden, Neuland und ein Geschenk des Nils seien; Strabon I 2, 29. Ausführlich dazu Arr. an. V 6, 5. Siehe zusammenfassend Assmann 2000, 56–60.

24 Das Land Ägypten hieß *Km.t* – „schwarzes Land“, die Ägypter bezeichneten sich als *rmṯw.* Siehe Otto 1972, 77; vgl. Müller 1972, 21, 25, der das gänzlich andere Bild der Ägypter von der ethnographischen Ordnung der Erde bespricht. Siehe Assmann 2000, 10 (auch die Ägypter verwendeten kein indigenes Ethnikon für die Bezeichnung der Griechen!), 74f. Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Landes siehe Osing 1996, 161f.: Karte.

25 Vgl. Seibert 1985, 22–24, 108–111.

26 Vgl. Seibert 1985, 25f., 118–124.

27 Arrian kennt diese Arbies als Arabies am Fluss Arabios: Arr. an. VI 21, 3f.; Ind. 21, 8; 22, 8f; 23, 1; ebenso Curt. IX 10, 5 als Arabitae; Ptol. VI 21, 4 nennt sie Arbitai; bei Diod. XVII 104, 4 heißen sie Abritai, bei Plin. n.h. VI 95 Arbii. Steph. Byz. kennt die Arbies und Arbitai (s.v. Ἄρβις) sowie die Arabitai (s.v. Ἄραβις). Zum Arabios-Fluss und der umstrittenen Lokalisierung in der Forschungsliteratur siehe ausführlich Seibert 1985, 171–174, der den Fluss mit dem Purali gleichsetzt. Zur Nearchosfahrt am Arabios: Seibert 1985, 182.

28 Arr. Ind. 7, 1; Diod. XVIII 6, 1. Siehe Seibert 1985, 147–170.

29 Siehe Calmeyer 1982, 135–139, 164f.; Calmeyer 1983, 220f., der in den griechischen und orientalischen Quellen eine ältere „Scholle der Ariane“ von einem spezifischen Landesnamen unterscheiden kann.

30 Gerade die Erinnerung an ein frühes medisches Großreich könnte in Strabons Historika Hypomnemata eine Rolle gespielt haben.

31 Statt dessen zählt er ausführlich die Nachbarstämme (Pol. V 44) auf, die sich teilweise bei Strabon nicht finden.

Grundsätzlich scheint Strabon sein geographisches Bild in wesentlichen Teilen von Polybios übernommen zu haben, zumal er seine Historika Hypomnemata als eine Fortsetzung zu Polybios' Geschichtswerk verstand[32]. Allerdings hat Strabon entsprechend dem Konzept des Fluss-Völkernamen-Schemas das Volk in Medien von einem Fluss abgeleitet, dessen Namen er als angebliche Urform des Landesnamens von diesem rückbildet (re-konstruiert). Polybios bietet dagegen keinen Hinweis auf dieses Schema, und daher kann er hierfür Strabon nicht als direkte Vorlage gedient haben. Letzterer benutzte auch Eratosthenes für seine ethnographischen Ausführungen, wie er in XI 1, 1 angibt. Durch das Exzerpt in Strabon XI 2, 15 zu den Kaspiern wird allerdings deutlich, dass diese Vorlage das Ableitungsschema der Flussnamen nicht kannte.

Den entscheidenden Hinweis auf die Vorlage Strabons für das Fluss-Völkernamen-Schema liefert vielmehr Plinius, der sich ebenfalls dieses Gliederungsprinzips bediente. Er kennt z. B. die auffallend selten bezeugten, arabischen Skenitai, die er wie Strabon als Zeltmacher beschreibt[33]. Darüber hinaus überliefert er im Land Arachosia eine Stadt und einen Fluss gleichen Namens[34]. In der fortlaufenden Beschreibung der Völkerschaften am Indischen Ozean werden außerdem die bei Strabon erwähnten Arbies genannt (Plin. n.h. VI 95), zu denen es in Plin. n.h. VI 97 heißt:

> „Doch wird an Bemerkenswertem von jenen (d.s. Onesikritos und Nearchos) folgendes überliefert: die von Nearchos während dieser Fahrt gegründete Stadt und der Fluß Arbium, der schiffbar ist; …"

In VI 109 verweist Plinius in demselben Gebiet auch auf einen Fluss namens Arabis[35]. Als Vorlagen nennt er wieder Onesikritos und Nearchos. Dieser Hinwesi auf Nearchos könnte nun bedeuten, dass dieser selbst es war, der ursprünglich die Erklärung des Ethnikons als Ableitung vom Flussnamen gebrauchte. Diesen Verdacht bestätigen die Angaben Arrians. In der Indike zitiert dieser ausführlich den Bericht Nearchs über die Fahrt der Hydaspesflotte[36].

32 Polybios kennt, wie Strabon auch, die Istrier (Pol. XXV 4), asiatischen Daai (Pol. V 79), Lykier (Pol. XXII 5; XXXI 7) und Igleten als Einwohner Iberiens (Pol. III 37; XV 7; X 18; vgl. Strabon III 4, 19). Die Ägypter beschreibt Polybios ähnlich wie Strabon und verwendet für sie auch kein indigenes Ethnikon (Pol. XXVIII 21; Strabon XVII 1, 12). Allerdings behandelt er nicht die naturräumlichen Bedingungen in Indien, Areia sowie bei den Arbies und Oreitai. Ebenso sind ihm die Kaukonen unbekannt. Siehe ausführlich Engels 1999, 59f., 69f., 145–165; Engels 1998, 134; Dueck 2000, 46–43, 180f.

33 Zu den Skenitai: Plin. n.h. VI 125; 143; 145; 151; vgl. Strabon XVI 1, 27.

34 Plin. n.h. VI 92.

35 Plin. n.h. VI 108f.

36 Dass es sich um die Wiedergabe von Nearchs Schilderung handelt, zeigt Arr. Ind. 20, 1. Siehe dazu Müller 1972, 237–239.

Er beschreibt in Arr. Ind. 21, 8 nach Nearchos die westindischen Arbies, die er Arabies nennt, und die ihren Namen von dem Fluss Arabios hätten, ohne allerdings auf Onesikritos zu verweisen[37]. So verwundert es schließlich kaum, dass Strabon in dem Abschnitt über den Volks- und Flussnamen Arbis sich seinerseits explizit auf Nearchos bezieht[38]:

„... und die Arbier besitzen eine Küste von 1000 Stadien, wie Nearchos sagt."

Es liegt also nahe, in Nearchos die Vorlage für das Schema der Völkerableitungen von Flussnamen zu erkennen[39]. Dies bestätigt vor allem Plinius, der solche Ableitungen mit Verweis auf das Werk des Nearchos zitiert. Dabei verwendet er Beispiele, die sich teilweise mit den Nachrichten bei Strabon decken, teilweise aber bei Letzerem nicht zu finden sind. Strabon hat sich zweifelsfrei in der Verwendung dieses Ableitungsmusters von Nearchos anregen lassen[40], fraglich bleibt allerdings, wie er die Auswahl der Beispiele bestimmt und ob er dieses Muster als Konstrukt auch selbstständig verwendet hat[41]. Für Letzteres könnte das Beispiel

37 Die Erklärung zur Herkunft des Völkernamens findet sich nur in diesem Nearchosfragment. Arrian verweist hierbei auch auf Arr. an. VI 21, 4, wo er lediglich berichtet, dass die Arabiten am Arabios-Fluss wohnen. Diese Angabe aus der Alexandergeschichte ist durch den Verweis Arrians in seiner Herkunft also zweifelsfrei auf Nearchos als Vorlage zurückzuführen. Curtius berichtet mit denselben Ethnika wie Arrian, dass Alexander von Indien zum Volk der Arabitae gekommen sei und dann zu einem Fluss, den die Eingeborenen Arabus nennen: Curt. IX 10, 5: *Quinto hinc die venit ad flumen; Arabum incolae appellant.* Curtius gibt die Quelle seiner Nachricht nicht an, obwohl er unmittelbar zuvor Nearchos und Onesikritos erwähnt (Curt. IX 10, 3). Seiner Version zufolge war Ar(a)bi/os also der Flussname, den die Einheimischen verwendeten und nach dem die Umwohner – wohl von Nearchos – benannt wurden. Im Abschnitt über Gedrosien ist in Ptol. VI 21, 2 zunächst der Fluss Ar[a]bis erwähnt, in Ptol. VI 21, 3 die sog. Arbita-Berge und in Ptol. VI 21, 4 schließlich die Arbitai, ohne dass freilich das Verhältnis des Ethnikons zu den geographischen Namen erläutert wird. Steph. Byz. kennt in Indien sowohl einen Fluss Arbis mit dem Volk der Arbies oder Arbitai (s.v. Ἄρβις) als auch einen Fluss Arabis, an dem die Arabitai wohnen (s.v. Ἄραβις). Er stellt aber weder einen Bezug der beiden Namen her, noch nennt er die Quelle seiner Angaben.

38 Zudem fällt auf, dass Strabon ältere Angaben der Alexanderhistoriker in den Geographika zeitgenössischen Informationsquellen vorzuziehen scheint. Auffällig ist, dass Strabon in Bezug auf das Fluss-Völkernamen-Schema die Angaben der alexandrinischen Kapitäne durchaus verwendet, während er die Berichte späterer Seefahrer als unglaubwürdig ablehnt: Dihle 1994, 99, 101; vgl. Engels 1998, 142f., 146f., 151; Müller 1972, 237.

39 Die Entstehung solch eines ethnographischen Erklärungsmusters in der Alexander- und Diadochenzeit verwundert nicht, da die explosionsartige Bewusstseinserweiterung des geographischen Horizontes eine Einbindung in das bestehende Weltbild erfordert hat. Siehe Dihle 1994, 63–65; Dihle 1983, 175–177.

40 Plin. n.h. VI 143.145 kennt für die Skeniten zwar die Ableitung nach der Siedlungsweise in Zelten, aber keinen Fluss dieses Namens.

41 Zur Manipulation geographischer Berichte bereits zur Zeit der Alexanderhistoriker und zu Strabons Kenntnis davon: Engels 1998, 152. Vgl. Strabon XI 6, 4: Die Angaben der entferntesten Weltteile sind für die Leser kaum zu überprüfen; XVI 4, 4: Fälschungen besonders im Zusammenhang mit Indien und dem Arabischen Golf. Zur Verfälschung des bekannten Weltbildes am Beispiel Indiens siehe Dihle 1994, 99.

Iberiens sprechen, das als einziges von der Verteilung der übrigen Fluss-Völkernamen-Ableitung im Gebiet des Alexanderreiches abweicht[42].

Immerhin wird aus dem Nearchosfragment Arr. an. V 6, 3–4 überzeugend deutlich, dass dieser als erster die Fluss-Völkernamen-Ableitung entwickelt hat, indem er bei Indien anhand von Herodot- und Homerzitaten, wo diese direkten ethnographischen Bezüge freilich noch nicht verwendet sind, auf zahlreiche Analogien zu Ägypten verweist[43]. Denn Indien sei

> „... im wesentlichen flach, wie auch sonst die Ebenen in der Nähe des Meeres in einzelnen Ländern meistens das Werk der Flüsse sind, so daß der Landesname von alters her mit dem dieser Flüsse übereinstimmt."[44]

Erst Strabon setzt sie freilich gezielt als ein stilistisches Mittel ein, das mit den mythologischen Erklärungsschemata kontrastiert, wobei sich die Verbindung der beiden Schemata nur an wenigen Völkerschaften vollzieht. So sind einerseits die triphylischen Kaukonen nach dem Fluss Kaukon in ihrem Gebiet benannt; andererseits tragen die zentrale Stadt und das Land denselben Namen (Kaukonia) nach dem Grab des mythischen Ahnherren Kaukon (VIII 3, 11.16). Ähnlich verhält es sich bei den Lykiern, die ihren Namen zum einen vom Lykos-Fluss, zum anderen vom Ahnherrn Lykos erhalten hätten (XII 8, 5–16). Die arabischen Skenitai erklärt Strabon – vielleicht in Anlehnung an Nearchos – durch ihren Namen als „Zeltmacher" (XI 10, 1), während laut XVI 1, 27 ein Fluss Skenai durch ihr Gebiet geflossen sei.

Geographisch lassen sich diese Völkerschaften kaum verbinden. In allen angeführten Beispielen sind aber mythologische und geographische Namenserklärungen keine Gegensätze, sondern dienen einer geschichtlichen Einbindung. Völker wie die Lykier oder Kaukonen gehören zum griechisch beeinflussten Kulturkreis, ihre Ahnherren entstammen einem gemeinsamen Sagenkreis. Durch diese Verbindungen der mythischen Frühzeit entsteht eine „ethnographische Geschichtlichkeit", durch welche diese Völker in ihrer kulturellen und

42 Aus dem Kontext in Strabon III 4, 19 ist eindeutig, dass es sich um das hispanische Iberien und nicht das asiatische handelt. Allerdings glaubt Strabon laut I 3, 21 wohl, dass Teile der spanischen, westlichen Iberer in die Gebiete von Pontos und Kolchis abgewandert sind. Zudem liegt streng genommen keine unmittelbare Völkernamenableitung vor. Strabon erklärt vielmehr, dass die Landschaft Iberia lediglich das Gebiet am Iberos-Fluss bezeichnet, die Einwohner dort aber Igletes heißen. Das Ethnikon der Iberes erscheint dagegen an anderer Stelle (z. B. Strabon I 2, 27; III 4, 5.15).

43 Siehe grundlegend Trüdinger 1918, 66. Vgl. Hdt II 5, 1. Zu Herodots ethnographischer Beschreibung Ägyptens siehe Trüdinger 1918, 34f.

44 Arr. an. V 6, 3 mit weiteren Beispielen für diese Namenszusammenhänge.

politischen Rolle definiert werden. Sie ist für das Verständnis historischer Abhandlungen unentbehrlich, erst recht wenn diese bis in die homerische Zeit zurückreichen. Mythen dienen Strabon aber nicht als glaubhafter Teil der frühesten Geschichte, sondern sind ein stilistisches Mittel zur Kennzeichnung des kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungsstandes, der die politische Rolle der Völker bedingt und dadurch die ausführliche Behandlung in der historischen Darstellung rechtfertigt[45].

Es gibt aber auch Völker, die wohl in den historischen Abhandlungen Strabons eine wichtige Rolle einnahmen, aber in ihren ethnischen Zuweisungen schwer zu fassen waren. Die Kaukonen sind vor allem aus den homerischen Epen bekannt und werden durch die antike Homerinterpretation mit einem Stammesteil in Triphylien, mit einem anderen in Bithynien lokalisiert[46]. Und woher genau kamen die Lykier? Eine Variante der Einwanderung aus Kreta, allerdings mit anderen Völkernamen, steht einem alten Landschafts- und vielleicht auch Völkernamen gegenüber[47]. Es sei z. B. an das hethische Land Lukkā erinnert, das mit dem antiken Lykien annähernd gleichgesetzt wird[48]. Auch wenn Strabon sicherlich keine Erinnerungen an die hethitische Geschichte und ihre politische Geographie erhalten waren[49], so weiß er doch, dass es sich um einen alten Landesnamen handelt. Ihm ist bewusst, dass das Land sowohl durch einen eingewanderten Teil der Einwohner griechisch geprägt war, als auch durch die einheimischen Bevölkerungsgruppen zum anatolischen Kulturkreis gehörte – schließlich galten die homerischen Lykier als Verbündete der Troianer[50]. Die Bedeutung des Volkes ist also seit ältester Frühzeit bekannt, obwohl die ethnische Zuordnung für Strabon unklar bleibt. Um die Geschichtlichkeit der Lykier und Lykiens klarer zu bestimmen und entsprechend ihrer historischen Rolle zu begründen, kombiniert Strabon die geographische mit der mythologischen Erklärung, in diesem Fall sogar durch zwei Varianten in der Rückführung auf die Ahnherren Lykos (XII 8, 5; XIV 3, 10) und Lykaon (XIII 1, 8).

Die geographische Namenserklärung, die aus der Ableitung von Flussnamen entwickelt ist, orientiert sich also an naturräumlichen Gegebenheiten, die nur eine vage Dimension für die Historizität der Völker zulassen. Im Vordergrund steht nicht die kulturelle Einbindung der Völkerschaften, sondern die Bedeutung der „topographischen Geschichtlichkeit“[51].

---

45 Siehe Engels 1999, 100f.; Clarke 2002, 249.

46 Kaukones in Triphylien: Hom. Od. III 366; dazu Strab. VII 321f.; VIII 342ff., 353, 355; als troianisches Hilfsvolk Hom. Il. X 429; XX 239; Strab. VIII 345 lokalisiert sie in Bithynien.

47 Strabon XII 8, 5–16; Gschnitzer 1954, 113; Bryce 1986, 4–7.

48 Siehe Starke 1999, 505f.

49 Siehe grundlegend Blum 2002, 294–312; Blum 2001, 43–41.

50 Siehe z. B. Hom. Il. II 876.

51 Engels 1998, 133 bezeichnet dies als „detaillierte Beschreibung des Raumes und der geographischen Bedingtheiten der Geschichte“.

Ähnlich den Lykiern verhält es sich etwa mit den Halizones: Sie werden einerseits als Anwohner des Halys-Flusses beschrieben, andererseits mythologisch und sprachgeschichtlich von Strabon mit den Amazonen verbunden (XII 3, 20–24)[52].

Das ungewöhnlichste Beispiel für die Kombination geographischer und mythischer Erklärungsmuster bietet Strabon für Medien, da er es mit dem griechischen Sagenkreis verbindet. Zum einen schildert er das Land, in dem die Meder beheimatet sind[53], als fruchtbar, mit seinen natürlichen Ressourcen und mit dem Medos-Fluss, der dem Land und Volk den Namen gab (XV 3, 6). Zum anderen führt Strabon den Namen des Volkes auf den mythischen Reichsgründer Medos zurück, der als Sohn der Medeia in Begleitung des Iason in dieses Land gekommen sein soll (XI 13, 10).

Diese mythologische Ursprungserklärung wird erst durch eine parallele Anekdote zu den Armeniern verständlich. Auch für sie berichtet Strabon in XI 14, 12, dass ein Armenos aus dem thessalischen Armenion Iason auf seinen Wanderungen nach Armenien begleitet habe. Er habe angeblich den Namen, die thessalische Tracht und Gewohnheiten der Armenier geprägt[54]. Durch den mythologischen Bezug erklärt Strabon (XI 14, 14) schließlich, dass Armenier und Meder mit den Thessalern verwandt und Nachfahren des Iason und der Medeia seien[55]. Als Quelle dieser ungewöhnlichen mythologischen Ursprungserklärungen verweist Strabon auf Kyrsilos aus Pharsala und Medeios aus Larisa[56]. Letzterer hatte als Trierarch unter Nearchos die Fahrt der Hydaspes-Flotte begleitet und ein Werk über Alexander verfasst[57]. Obgleich Strabon die Alexanderhistoriker für die Beschreibung Asiens ohnehin zu bevorzugen scheint[58], ist es doch auffällig, daß er zur Vorlage für das Flussnamenschema nun als Pendant für mythologische Namenserklärungen in Asien ein Werk zitiert, dessen Autor aus dem unmittelbaren Umfeld des Nearchos stammt. Beide Versionen der Völkernamenerklärungen sind sowohl in Bezug auf den Typus als auch auf die Vorlage am Beispiel der Meder verbunden.

---

52 Die Ionier sind nicht zu diesen Beispielen zu rechnen. Strabon führt den Stammesnamen auf den Gründungsahn Ion, den Sohn des Xuthos, zurück (VIII 7, 1) und unterstreicht ihre Herkunft aus Attika (VIII 1, 2), setzt das Ethnikon aber nicht in einer zweiten Ableitungsvariante mit dem thessalischen Fluss Ion (VII 7, 9) in Verbindung.

53 Beispielsweise Strabon II 5, 32; XV 3, 1: Hier spricht Strabon sogar von mehreren medischen Stämmen, ohne diese genauer zu differenzieren; XVI 1, 2.8.

54 Strabon XI 14, 12–14.

55 Strabon XI 14, 14; vgl. Hes. Theog. 1000f. Clarke 2002, 320.

56 Strabon XI 14, 12.

57 Medios als Trierarch: Arr. Ind. 18, 7; zu seinem Alexanderwerk: FGrHist. 129. Berve 1926, 261f. (Nr. 521). Zur literarischen Tradition siehe Trüdinger 1918, 129.

58 Siehe Dihle 1994, 99, 101.

Diese literarische Komposition wird wohl erst vor dem Hintergrund einer Einbindung der Perser in den gesamthistorischen Rahmen verständlich, für welche Strabon das mythologische Erklärungsschema zur Betonung der ethnographischen Geschichtlichkeit benutzt. Die bereits in den historischen Ausführungen der Geographika zentrale Rolle der Perser wird durch die verwandtschaftlichen Beziehungen mit den Medern verknüpft, die ihrerseits durch die Mythologie geschichtlich in der Frühzeit verankert und mit den Griechen verbunden sind. Ob über Medeios von Larisa gleichzeitig eine Anspielung besteht auf das Larisa in der Nordtigrisregion, das nur Xen. an. III 4, 7 mit ehemals medischer Besiedelung beschreibt, oder ob alte Nachrichten in die mythologische Konstruktion eingeflossen sind, ist nicht überzeugend zu klären[59].

Das Bild von Medien wird in seiner Bedeutung präzisiert durch die topographische Geschichtlichkeit, in der Strabon in entscheidendem Maße über Polybios hinausgeht. Letzterer hatte ausdrücklich betont, dass detaillierte geographische Angaben den Leser historischer Abhandlungen ablenkten oder durch ihre fremdartigen Namen verwirrten[60]. Bereits in III 36.58 hatte Polybios eine getrennte Behandlung von historischen und geographisch-ethnographischen Ausführungen empfohlen, der Strabon in seinem Konzept der aufeinander bezogenen Darstellungen der Historika und Geographika Hypomnemata gefolgt ist. Da die historische Darstellung in beträchtlichem Maße von den Völkerschaften bestimmt wird, war es unerlässlich, neben der geschichtlichen Einbindung in der Oikumene auch ihre geographische Zuordnung darzustellen und somit die historischen und geographischen Arbeiten miteinander zu verbinden.

In entsprechender Weise hat Strabon die inhaltliche Vernetzung auf die Topographie ausgedehnt. Denn für eine Universalgeschichte ist es ebenso unausweichlich, die strategische oder wirtschaftliche Bedeutung von Gebieten zu behandeln, die nicht durch eine „Völkergeschichte" geprägt sind. Dies wird gerade durch den Alexanderzug für einige Landschaften wie die arabisch-syrischen Wüstengebiete, Arachosien, Gedrosien und Karmanien offensichtlich. Ihm ist dabei durchaus bewusst, dass die Kenntnis von der historischen Bedeutung der Landschaften, erst recht von den dortigen Ressourcen, meist durch den Kontakt zu Einheimischen vermittelt wurde. Diese Einwohner waren in ihrer ethnischen Identität für griechische Schriftsteller nicht klar zu benennen, oder sie waren nach dem Vorschlag des Polybios in ihrer Benennung vereinfacht dazustellen. Darüber hinaus ist in Wüstengebieten wie Gedrosien, Ägypten, Arabien oder in der Nachbarschaft von Areia ein Überleben an das Vorhandensein von Wasser gebunden. Die Flüsse werden damit zu Konzentrationspunkten menschlicher Be-

59 Vgl. J. Wiesehöfer 1999, 1155.
60 Pol. III 36.57.

siedelung[61]. Die Gemeinwesen der einheimischen Völker, die sich dort ausbilden, sind durch den Fluss bestimmt und identifizieren sich über den gemeinschaftlichen Bezug zu diesem[62]. Für Strabon liegt es daher nahe, derartige unbekannte Völkerschaften durch den Flussnamen zu kennzeichnen. Die Geschichtlichkeit dieser Völker resultiert für ihn letztendlich aus der topographischen Bedeutung, wie er es selbst am Beispiel Ägyptens ausführt:

> „Und daher erfahren diejenigen, die Ägypten besuchen, nichts über das Land, bevor sie das Wesen des Nil begriffen haben, weil die Einheimischen den Fremden nichts Neueres oder Bemerkenswerteres über ihr Land berichten können, als diese Eigenschaften. Denn die Natur des ganzen Landes wird einem jeden verständlich, der von dem Fluß erfahren hat. Daher lernen auch diejenigen, die aus einer gewissen Entfernung von dem Land hören, diese Tatsache vor allem anderen."[63]

Damit wird auch verständlich, warum Strabon nur an ausgesuchten Beispielen dieses Erklärungsmuster verwendet, denn bei vielen Völkerschaften fehlt eine geographische Ursprungsableitung. Diese findet sich nur bei Landschaften innerhalb des Alexanderreiches, deren ethnische Verhältnisse unsicher oder unbekannt sind, die aber in der historischen Darstellung eine Rolle spielen. Die zugehörigen Völkerschaften stellen also wie die mythologischen Erklärungen ein Bindeglied zwischen der geographischen und historischen Abhandlung dar[64]. Durch die Ableitung über den Flussnamen werden bestimmte Landschaften im ereignisgeschichtlichen Rahmen der Oikumene verankert. Ihre Völkerschaften sind demnach die „Vermittler der topographischen Geschichtlichkeit". Gehören sie dem griechischen Kulturkreis im weitesten Sinne an, kann eine Kombination von ethnographischer und topographischer Geschichtlichkeit erfolgen, erst recht wenn beide Elemente für sich genommen unsicher sind.

In der Tat stehen Völkerschaften mit topographischen Ursprungsableitungen in Strabons Geographika durchweg in Bezug zum historischen Kontext[65]. Zu Ägypten verweist Strabon zunächst auf die Kenntnis Homers von diesem Land, um den Bezug zum Troianischen Krieg herzustellen. Nach diesem sei Menelaos auf seinen Wanderungen nach Ägypten ge-

---

61 Siehe z. B. Holt 1988, 22f.

62 Vielleicht liegt diesem Modell die Vorstellung zugrunde, dass diese Gemeinwesen im Idealfall polisähnliche Strukturen besitzen. Grundsätzlich zu diesem theoretischen Ansatz siehe Hänger 2001, 128. Zur geographischen Geschichtlichkeit, welche die Identität bestimmter Orte prägt, siehe auch Clarke 2002, 304, 307f.

63 Strabon I 2, 29.

64 Dies zeigt vor allem das Beispiel Arachosiens, für das Strabon keine Fluss-Völkernamen-Ableitung anführt, obwohl ihm diese bei Nearchos vorgelegen hat, wie aus Plin. n.h. VI 27 ersichtlich ist.

65 Vgl. Clarke 2002, 301f.

kommen und habe dort Pharos, Theben, Syene und Philai gesehen[66]. Ebenso werden die Istrioi (I 3, 15) und Halizones (XII 3, 24) in den Kontext des Troianischen Krieges eingeordnet[67]. Obwohl bei den Iberioi nur ein allgemeiner Verweis auf die Abhandlungen griechischer Historiker angeführt ist (III 4, 19), referiert Strabon auch für sie nach Asklepiades von Myrleia eine Verbindung zu den troianischen Heroen des Epischen Zyklus'[68]. Die Daüs/Daai (VII 3, 12), Kaukones (VIII 3, 11.17) und Lykioi (XII 8, 5) werden sowohl mit Ilias und Odyssee, als auch mit den Völkerwanderungen der griechischen Frühzeit verbunden[69]. Bei den Arbies und Oreitai behandelt Strabon einzelne Ereignisse des Alexanderzuges[70] und der Nearchos-Fahrt (XV 2, 1–7), die Bedeutung der Areioi wird anhand der Persergeschichte (XV 2, 1), des Alexanderzuges (XI 10, 1f.; 11, 1) und unter der Herrschaft des Antiochos Soter (XI 10, 1f.) besprochen. Ebenso finden sich bei der Beschreibung Indiens konkrete Verweise auf die Eroberungen des Alexander, des Kyros und der Semiramis (XV 2, 5)[71]; und für Medien wird in ähnlicher Weise die Bedeutung im Perser- und Alexanderreich dargestellt[72]. Die Skenitai schließlich sind überwiegend der Parthergeschichte zugeordnet (XVI 1, 26f.). Gerade bei ihnen ist unverkennbar, welche geographische Bedeutung der Landschaft zukommt, in der die Skenitai leben, während über die ethnischen Verhältnisse und die Geschichte des Volkes kaum etwas zu erfahren ist.

Nicht zu übersehen ist außerdem der besondere inhaltlich-chronologische Spannungsbogen der Geographika, der in der Kombination von Ethnographie und Ereignisgeschichte Alexander als Verehrer Homers darstellt[73]. Trotz dieser offensichtlichen Verbindungen las-

66 Strabon I 2, 30–32. In XVII 1, 34 verweist Strabon darauf, dass Menelaos in der Nähe von Memphis eine Stadt Troia an einem sog. „Troianischen Felsen" gegründet habe, indem er dort gefangene Troianer ansiedelte, die ihn auf seinen Wanderungen begleiteten. Siehe auch Assmann 2000, 24.

67 Durch die Verbindung der Halizonen mit den Amazonen des Troianischen Krieges wird diese Völkerschaft gleichzeitig mit der Alexandergeschichte verbunden. Siehe Clarke 2002, 249f. Zu Alexanders Treffen mit der Amazonenkönigin Thelestria siehe Engels 1998, 157.

68 Strabon III 4, 3; siehe Clarke 2002, 318f.

69 Die Donauvölker stehen darüber hinaus in einem besonderen Bezug zu Alexanders Eroberungen, der mit dem Überschreiten der Donau erstmals über die Grenzen der bekannten Welt hinausgegangen ist. Siehe Engels 1998, 153.

70 Zum Übergewicht der Bemerkungen über Geographie, Ethnographie und Naturkunde der Orte und Länder, die der Alexanderzug berührte, innerhalb der Geographika siehe Engels 1998, 141f.

71 Strabon hat sich auch in der geographischen Gesamtbeschreibung Indiens überwiegend an den alexanderzeitlichen Berichten orientiert und die neueren Erkenntnisse, z. B. des Poseidonios, nicht berücksichtigt. Siehe Dihle 1994, 99.

72 Zu Alexander: Strabon XV 3, 6; zu Medien unter Kyros: Strabon XV 3, 6–8, dort v. a. mit dem Verweis auf die Verwandtschaft von Persern und Medern; zu Medien mit seiner Königsresidenz in Ekbatana unter Dareios: Strabon XV 3, 9.

73 Siehe Engels 1998, 155. Zur Verschränkung von Raum und Zeit mit Geographie und Geschichte in Strabons Werk siehe Clarke 2002, 194f. Vgl. zu Strabons Bezug zur homerischen Geographie Funke 1991, 197, 182.

sen sich dennoch keine Rückschlüsse auf den Stellenwert der behandelten Ereignisse in den Historika Hypomnemata Strabons gewinnen[74]. Die Verwendung der mythologischen und geographischen Ableitungsschemata kennzeichnet lediglich die „Kontaktstellen", an welchen sich die Verknüpfung der beiden Werke vollzog[75]. Durch das vorgestellte Ableitungsmuster ist ebensowenig mit Sicherheit zu erkennen, welche Namen in der Ableitung konstruiert sind (Volk- oder Flussnamen). Dies wird vor allem an Beispielen wie den Skenitai oder Medoi bewusst, bei denen die topographische Bedeutung nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit einem Fluss steht oder in deren Gebiet kein Fluss dieses Namens bekannt ist[76].

Zusammenfassend ist festzuhalten: Eine systematische Untersuchung hat ergeben, dass Strabon in den Geographika grundsätzlich Völkernamenerklärungen nach mythischen bzw. mythenhaften und topographischen Ethnologien unterscheidet, wobei die geringe Zahl der jeweiligen Vertreter in einem schematisch-konzeptionellen Verhältnis zueinander zu stehen scheint. Speziell die topographischen Ethnologien verwendet Strabon nur im Gebiet des ehemaligen Alexanderreiches und ausschließlich nach einem konstruierten Erklärungsmuster, der Ethnika-Ableitung von Flussnamen, das er aus dem Werk des Nearchos übernommen hat. Zudem hat Strabon die Beispiele dieser Namenserklärungen nicht willkürlich, sondern in einer begrenzten Auswahl verwendet. Dies zeigt zum einen die geringe Zahl von 12 (bzw. 13) Beispielen, die einer weit größeren Menge von mythologischen Völkernamenableitungen in Griechenland und Asien gegenübergestellt ist. Zum anderen wird durch die Nearchos-Exzerpte bei Plinius deutlich, dass Strabon nicht alle Fluss-Völkernamenableitungen übernahm, die er bei seiner Vorlage vorfand. Die gezielte Verwendung dieses Erklärungsmuster macht klar, dass Strabon nicht beabsichtigte, tatsächlich den sprachwissenschaftlichen oder ethnischen Ursprung bzw. eine Verwandtschaft der Völkerschaften zu erläutern. Vielmehr übernehmen die Erklärungsmodelle im wechselseitigen Bezug zwischen Geographika und Historika Hypomnemata eine Vermittlerrolle, die über die mythologische Ableitung einerseits die ethnographische Geschichtlichkeit und über die symbolhafte Funktion der Flüsse andererseits die topographische Geschichtlichkeit in der Universalhistorie verankern[77].

---

74 Siehe ebenso Engels 1998, 137.

75 Zur gegenseitigen Ergänzung von Historika und Geographika Hypomnemata bei Strabon: Engels 1998, 137.

76 Zu den Skenitai Strabon XVI 3, 1; vgl. MacAdam 2002, V 297–301; Shahid 1986, 132–137; Briant 1982, 124, 126–128, 162, der zeigt, dass die Skenitai mit dem Volk von Amurru gleichzusetzen sind, das durch den Kyros-Zylinder (Pritchard 1955, 316) als „in Zelten lebend" beschrieben wird.

77 Vgl. Clarke 2002, 304.

In Strabons geographisch äußerst detaillierter Darstellung, die er laut I 1, 23 selbst als Kolossourgia, ein *kolossales Kunstwerk*, begriff, werden die geographischen Völkernamenableitungen also über ihre primäre, etymologisierende Funktion hinaus zu einem stilistischen Schlüsselelement literarischer Konstruktion im kunstvollen Gesamtkonzept von Historika und Geographika Hypomnemata[78].

LITERATURVERZEICHNIS

Assmann 2000 = J. Assmann, Mythos und Mysterium, München 2000.

Berve 1926 = H. Berve, Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage (2 Bde.), München 1926.

Bichler 2000 = R. Bichler, Herodots Welt, Berlin 2000.

Blum 2001 = H. Blum, Homers Troia und die Luwier, in: H. Klinkott (Hg.), Anatolien im Lichte kultureller Wechselwirkungen. Akkulturationsphänomene in Kleinasien und seinen Nachbarregionen während des 2. und 1. Jahrtausends v. Chr., Tübungen 2001, 41–41.

Blum 2002 = H. Blum, Anatolien, die Ilias und die sogenannte „Kontinuitätsthese", Klio 84/2 (2002), 275–318.

Briant 1982 = P. Briant, Etats et pasteurs au Moyen-Orient ancien, Paris 1982.

Bryce 1986 = T.R. Bryce, The Lycians (vol. I), Kopenhagen 1986.

Calmeyer 1982 = P. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die „statistische Landcharte des Perserreiches" I, AMI 15 (1982), 105–187.

Calmeyer 1983 = P. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die „statistische Landcharte des Perserreiches" II, AMI 16 (1983), 141–222.

Clarke 2002 = K. Clarke, Between Geography and History, Oxford 2002².

Dihle 1983 = A. Dihle, Etnografia Ellenistica, in: F. Prontera (Hg.), Geografia e geografi nel mondo antico, Rom 1983, 173–199.

Dihle 1994 = A. Dihle, Die Griechen und die Fremden, München 1994.

Dueck 2000 =D. Dueck, Strabo of Amaseia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome, London/ New York 2000.

Engels 1998 = J. Engels, Die Geschichte des Alexanderzuges und das Bild Alexanders des Grossen in Strabons Geographika – Zur Interpretation der augusteischen Kulturgeographie Strabons als Quelle seiner historischen Auffassungen, in: W. Will (Hg.), Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund, (Antiquitas 46), Bonn 1998, 131–171.

78 Vor diesem Hintergrund ist vielleicht die Meinung von Engels 1999, 96, 112f. zu überdenken, ob die Auswahl bzw. das Fehlen von Nachrichten tatsächlich durch eine zu vernachlässigende Bedeutungslosigkeit „angesichts des umfassenden Themas der *Kolossurgia*" (S. 96) zu erklären ist. Vielmehr verweist Engels 1999, 112 selbst darauf, dass laut Longin. de subl. 36, 3 das Genie eines Kunstwerkes erst an der Kunstfertigkeit im Detail zu erkennen sei.

Engels 1999 = J. Engels, Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia, (Geographica Historica 12), Stuttgart 1999.

Funke 1991 = P. Funke, Strabone, la geografia storica e la struttura etnica della Grecia nord-occidentale, in: F. Prontera, Geografia storica della Grecia antica. Tradizione e problemi, Bari 1991, 174–193.

Gschnitzer 1954 = Elis – Eleia und Verwandtes. Zur Bildung griechischer Länder- und Völkernamen, in: J. Knobloch (Hg.), Ammann-Festgabe II (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 2), Innsbruck 1954, 108–121.

Gschnitzer 1983 = F. Gschnitzer, Zur Geschichte des Systems der griechischen Ethnika, in: A. Heubeck, G. Neumann (Hg.), Res Mycenaeae: Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.–10. April 1981, Göttingen 1983, 140–154.

Gschnitzer 1986 = F. Gschnitzer, Neue Beiträge zu den griechischen Ethnika, in: A. Etter (Hg.), o–o-pe-ro-si: Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag, Berlin 1986, 415–421.

Hänger 2001 = C. Hänger, Die Welt im Kopf. Raumbilder und Strategie im Römischen Kaiserreich (Hypomnemata 136), Göttingen 2001.

Hall 1997 = J.M. Hall, Ethnic Identity in Greek Antiquity, Cambridge 1997.

Holt 1988 = F.L. Holt, Alexander the Great and Bactria, Leiden 1988.

Konstan 2001 = D. Konstan, To Hellēnikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity, in: I. Malkin (Hg.), Ancient Perceptions of Greek Ethnicity, Washington 2001, 29–40.

MacAdam 2002 = H.I. MacAdam, Strabo, Pliny the Elder and Ptolemy of Alexandria: three views of ancient Arabia and its people (T. Fahd (Hg.), L'Arabie Préislamique et son Environnement Historique et Culrurel (Actes du Colloque de Strasbourg, 24–27 June 1987), Leiden 1989), in: Ders. (Hg.), Geography, Urbanisation and Settlement Patterns in the Roman Near East, Aldershot 2002, V 289–320.

Müller 1972 = K. E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung (Bd. 1), Wiesbaden 1972.

Nippel 1990 = W. Nippel, Griechen, Barbaren und „Wilde". Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a.M. 1990.

Olshausen 1991 = E. Olshausen, Einführung in die historische Geographie der Alten Welt, Darmstadt 1991.

Osing 1996 = J. Osing, Ägypten: E. Spätzeit, DNP 1 (Stuttgart 1996), 160–166.

Otto 1972 = E. Otto, Ägypten im Selbstbewußtsein des Ägypters, LÄ I.1, Wiesbaden 1972, 76–78.

Pritchard 1955 = J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955^2.

Scheer 1993 = T. S. Scheer, Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte, München 1993.

Seibert 1985 = J. Seibert, Die Eroberung des Perserreiches durch Alexander den Großen auf kartographischer Grundlage (TAVO-Beiheft, Reihe B, Nr. 68), Tübingen 1985.

Shahid 1986 = I. Shahid, Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs, Washington 1986.

Starke 1999 = F. Starke, Lukkā, DNP 7 (Stuttgart 1999), 505–406.

Thollard 1987 = P. Thollard, Barbarie et civilisation chez Strabon, Paris 1987.

Thomas 2001 = R. Thomas, Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus, in: I. Malkin (Hg.), Ancient Perceptions of Greek Ethnicity, Washington 2001, 213–233.

Trotta 2000 = F. Trotta, Strabone e l'Asia Minore: Politeiai e gradi di civilizzazione, in: A.M. Biraschi, G. Salmeri (Hg.), Strabone e l'Asia Minore, Perugia 2000, 189–208.

Trüdinger 1918 = K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie, Basel 1918.

Wiesehöfer, 1999 = J. Wiesehöfer, Larisa (8), DNP 6 (Suttgart 1999), 1155.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran
DNP	Der Neue Pauly
FGrHist.	F. Jacoby, Fragmente Griechischer Historiker
LÄ	Lexikon der Ägyptologie
TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients

Sotera Fornaro

Immagini di donne in Dione Crisostomo[1]

A Letizia Serra

1. *Dione e le immagini femminili* – Dione Crisostomo, l'intellettuale di Prusa attivo dal 40 al 112 d.C., non fu un filosofo, anche se tutta la tarda antichità lo considerò tale. La sua oratoria fu duttile e sempre condizionata dai luoghi, dalle occasioni, dal pubblico: Dione adatta le sue riflessioni, che siano etiche, politiche o letterarie, alle situazioni per le quali l'orazione è pensata[2].

Non è certo facile dominare la ricchezza tematica e letteraria dell' imponente raccolta di orazioni dionee: sono oscure le occasioni in cui furono pronunciati molti discorsi, e talora si conserva traccia di differenti versioni della stessa orazione, recitata in diversi luoghi; d'altro canto, alcune delle orazioni più brevi potrebbero essere premesse *(prolaliai)* al vero e proprio discorso, e per altre resta il dubbio che non si tratti di una versione d'autore, ma il risultato di una diffusione orale e della trascrizione di qualcuno degli ascoltatori[3]; incerta è, infine, la cronologia relativa di ogni orazione.

Di sicuro un filo conduttore nella poliedricità di atteggiamenti dell'intellettuale di Prusa, come anche degli altri esponenti della cosiddetta Seconda Sofistica, è il suo voler essere un educatore sociale[4]; perciò le sue orazioni rientrano a pieno titolo nei testi prescrittivi, che avevano come fine principale, cioè, la proposizione di regole di comportamento. Nei discorsi di Dione vi sono infatti indicazioni pratiche che si fondano su dottrine teoriche: questo tipo di testi sono particolarmente significativi per ricostruire l'etica sociale, ed è su di essi che si basa, infatti, l'influente *Storia della sessualità* di Michel Foucault (1984).

Dione, dunque, fa uso delle principali riflessioni precedenti e contemporanee sul piacere e sulle passioni, sull'amore e sul matrimonio, e la donna, naturalmente, è una protagonista

---

1 Ringrazio Christoph Ulf e Robert Rollinger per l'invito a prender parte al Workshop: *Frauenbild und Geschlechterrollen bei antiken Autoren der römischen Kaiserzeit*, Innsbruck marzo 2003, nell'ambito del quale è stato presentato questo contributo, ed a tutti i partecipanti che hanno con le loro questioni di molto migliorato questo contributo.

2 Su Dione e le caratteristiche della sua oratoria cfr. Desideri 1978; Desideri 1991.

3 Cfr. von Arnim 1898; Desideri 1991. Sulla diffusione orale dell'oratoria di Dione cfr. or. XLII, §§ 4–5 e Korenjak 2000, 166–167.

4 Cfr. Schmitz 1997.

di queste riflessioni. Dione, per giunta, fu un allievo di Musonio Rufo, il filosofo stoico che considerava la donna una 'persona', il cui carattere e saggezza andavano, al pari di ogni uomo, filosoficamente educate[5]. Tuttavia i discorsi di Dione non sono diatribe come quelle di Musonio, né trattati di morale come quelli di Plutarco. In Dione le prescrizioni morali si trovano nel fluire ininterrotto e talora veemente del discorso o nel confronto dialogico: come è stato scritto, l'oratoria dionea procede spesso per immagini[6].

E così diverse immagini femminili, alcune tradizionali, altre nuove, e diverse concezioni, alcune riservate ad un pubblico più colto, altre ad una folla meno filosoficamente educata, si intrecciano nei discorsi dionei. Inoltre anche nei discorsi di Dione, come in tutta la letteratura greca d' età imperiale, si avverte la tensione scaturita dal fatto che valori ed esempi di tradizione greca sono adattati e trasformati per un pubblico che vive sotto il dominio romano.

La dissertazione di Karin Blomqvist, *Myth and moral message in Dio Chrysostom* (1989), si concentra sulla valutazione morale delle figure femminili da parte di Dione, e resta l'unico studio dettagliato sull'argomento; quanto esso sia sucettibile di ulteriori sviluppi, soprattutto nell'ambito della storia sociale, è mostrato dal contributo di Richard Howley *Marriage, Gender, and the Family in Dio*, nel volume degli atti del *Dios-day* tenuto ad Oxford nel 1995, pubblicato nel 2000: per ammissione dello stesso autore, anche questo saggio però è solo una prima rassegna di passi, per servire da base a ricerche future. Mancano soprattutto indagini che contestualizzino le figure femminili dell'oratoria di Dione nelle tradizioni filosofiche che vi confluiscono, quella stoica e cinica in primo luogo: un'indagine del genere è stata condotta per quel che riguarda però lo specifico dell'omosessualità maschile da J. Samuel Houser 2002. E' in generale un *desideratum* uno studio sull'etica sociale di Dione.

Non sarà possibile in questo contributo colmare questo vuoto. L'obiettivo di queste pagine è piuttosto isolare alcune immagini femminili dai discorsi di Dione. La maggior parte di queste immagini è tratta dai miti letterari: volta per volta, si vedrà con quale margine di originalità Dione si inserisca nell'uso scolastico, retorico e filologico di questi miti, per conferire loro valore filosofico e paideutico; queste immagini, perciò, pur *non* essendo documenti storici della condizione femminile all'epoca di Dione, ma prodotti letterari, sono significative *anche* per capire quale sia stato l' atteggiamento di Dione nei confronti del ruolo etico e sociale delle donne. Un non secondario motivo della complessità di Dione è che nel suo caso più che in altri la scissione tra intellettuale politicamente attivo, abile retore e sofista, filosofo morale e critico letterario non porta a nessun risultato, e che anzi in ogni suo discorso sono

5 Vd. Nussbaum 2002; van Geytenbeek 1963; Jagu 1979; Ramelli 2001 20–23.
6 Cfr. Quet 1978.

compresenti tutti questi aspetti della sua attività[7]: e perciò è naturale, partendo da una considerazione letteraria dei suoi discorsi, approdare alle sue concezioni etiche.

2. *Esempi pericolosi: il mito libico (or. V)*. – Sulla scia di una tradizione antica quanto la cultura letteraria greca, la donna simboleggia anche in Dione la più pericolosa delle passioni, quella erotica, contro la quale il saggio deve combattere strenuamente.

Una rappresentazione vivida di questo pericolo si ha nella quinta orazione. Si narra di un mostro che si trova nel deserto della Libia; quest'essere, nella metà superiore «ha il volto di una donna bella, ed il seno ed il petto bellissimo e il collo, come non potrebbe essere una fanciulla mortale né una ninfa nel fiore nella giovinezza e come non potrebbe esser forgiato da uno scultore o da un pittore: ed ha colore splendidissimo, e dagli occhi ispira nelle anime affetto e desiderio, se qualcuno vi rivolga lo sguardo» (or. V, §12). Il mostro libico vince tutti gli altri esseri con la sua forza, ma il maschio, invece, con l'*apate*, con l'inganno. E così «scopre il petto e le mammelle, ed insieme guarda fisso e incanta ed ispira amore terribile dell'amplesso; gli uomini si avvicinano al mostro come se si trattasse di una donna, e quello li aspetta senza tremore, spesso abbassando lo sguardo, come una donna onesta» (or. V, § 14). Il mostro libico di Dione non ha niente di originale: un suo archetipo è addirittura l'Echidna di Esiodo, e per quel che riguarda, poi, la prima immagine dell'*apate* femminile, si ha già nell' *Iliade*, nella celebre scena di Era che nel XIV libro iliadico, vv. 166–351, si fa bella e indossa la fascia di Afrodite per ingannare, inducendolo al sonno dopo l'amore, il suo sommo sposo. In questa favola dionea confluiscono inoltre tutti i *topoi* della seduzione: esplicita nudità e finto virginale pudore provocano un desiderio irrazionale (*himeros*) e incontrollabile. La voce, che pure altrove in Dione è strumento d'incanto distruttivo, come quella delle Sirene[8], qui non c'è; il mostro «non parla», «non emette *phonè*», ma sibila solo, acutamente, come i serpenti (§ 13).

Sono gli occhi del mostro femminile che attraggono e catturano. Dione riprende qui, infatti, il tema diffuso, già omerico, saffico e poi platonico degli occhi come tramite dell' amore (*Fedro* 250 d). Ma per Plutarco (*Dialogo sull'amore*, 764 c-e) la percezione dell'amore non è e non deve essere solo sensibile, non deve cioè avvenire solo attraverso gli occhi, ma anche attraverso la mente. «Non ci si dovrebbe sposare per gli occhi», è uno dei *Precetti coniugali* di Plutarco (§ 24).

7 Perciò è ormai assodato come non abbia più senso la divisione tra «periodo sofistico» e «periodo filosofico» nella vita e nella produzione di Dione, una divisione che com'è noto risale a Sinesio e che fu adottata dalla monografia di von Arnim 1898.

8 Sulla dolcezza del canto delle Sirene vd. or. LV, § 8; le Sirene sono in Dione altrove assolutamente «distruttive», ed il loro canto paragonato alla musica che fa andare in delirio i folli Alessandrini, che sviano così dalla misura e dalla natura (XXXII, § 47); e Dione stesso afferma di non volersi avvicinare ad un luogo ove si senta sempre la musica degli auli, dei canti o delle cetre, come allo «scoglio delle Sirene» (XXXIII, § 35).

Anche Dione dubita della bellezza, specie quando è, per così dire, troppo bella. Così la parte femminile del mostro libico è talmente bella da non essere terrena, e quindi di per se stessa ingannevole. Dione sottolinea il «colore splendidissimo» (§ 12) che emana da questa creatura, come di statua d'oro o d'avorio, una bellezza, dunque, artefatta. Perciò mentre per Platone l'*eros* suscitato dalla bellezza vista con gli occhi finiva con essere mezzo per l'elevazione dell'anima, Dione denuncia la pericolosità e l'illusorietà della bellezza, che suscita non amore ma piacere e seduzione, insomma una passione distruttiva come tutte le passioni. Il mostro libico ha braccia fortissime, che tiene ben nascoste, fin quando il maschio non gli si avvicini; ed allora l'afferra, ed allora la parte inferiore, che è un serpente, morde ed uccide; il cadavere – continua Dione con gusto *pulp* – poi se lo mangiano sia il serpente sia l'altra parte del mostro (§ 15). L'orazione prosegue: ad aver definitivamente ragione dei molti mostri di questa specie, che popolavano il deserto della Sirti (una figurazione dell'animo umano) è, dopo una lunga vicenda, solo Eracle, eroe civilizzatore giunto anche in Libia (§ 18 ss.).

Dal mito libico non si deve affatto dedurre l'antifemminismo di Dione; innanzitutto quella creatura mitica *non è* una donna. Poi non personifica *solo* la passione d'amore, ma tutte le passioni; dell'*eros* denuncia la seduzione ingannevole, senza controllo razionale, che è negativa, non il desiderio d'amore in sé. Ad interessare Dione è invece l'etica della passione amorosa, che, come in tutta la tradizione filosofica a partire da Platone, non è staccata da tutte le altre norme di comportamento che devono reggere la vita dell'uomo nella società. Dione dice esplicitamente che il mito libico serve in generale «a mostrare qual è il carattere delle passioni, che sono irrazionali *(alogoi)* e animalesche *(theriodeis)* e che promettendo un qual piacere (*hedonê*) trascinano gli sciocchi con l'inganno *(apate)* e la magia *(goeteia)*, e li distruggono in maniera pietosissima» (or. V, §16). Insomma la favola di Dione è un documento tra altri del rapporto agonistico che la speculazione filosofica greca pensava si dovesse avere con le passioni: il saggio deve giungere a dominarle, ed è in questa *enkrateia*, come ha mostrato Michel Foucault nella prima parte della sua *Storia della sessualità*, che consiste la virtù, per la scuola socratico-platonica, ma anche cinica. Però l'orazione V di Dione generalizza questo messaggio per un pubblico ben più ampio degli allievi delle scuole filosofiche; Dione si serve di un mito molto conosciuto, che non sembra degno di essere trattato dai più abili degli oratori (§ 1): eppure anche questo mito può essere utile, perché, come i contadini «innestano talora su piante selvatiche elementi di piante domestiche e fruttifere» così – dice Dione – se «innestiamo su racconti futili o addirittura dannosi un ragionamento utile e proficuo riusciremo ad ottenere che neppure quei racconti siano stati fatti invano». Bisogna «forzare» in qualche modo il mito «in uno schema etico», «assimilandolo alla verità delle cose reali» (§ 2). E per questo, dopo averlo raccontato, Dione spiega il mito nei particolari: il discorso, che si serve di un racconto a

tinte forti e in un certo senso spaventoso, doveva essere destinato ad un pubblico semplice e non tanto colto, dato che l'oratore ha necessità di rendere esplicito il significato di immagini tutto sommato trasparenti.

3. *La donna, il matrimonio ed il saggio: l'or. LX.* – Se ci interessiamo in particolare dell'ideale di vita filosofica, di cui Dione si fa più volte fautore, vediamo che la donna è pericolosa non solo perché seduce, ma perché può obbligare il saggio ad adattarsi ad una vita comoda.

Questo messaggio è contenuto nell'or. 60, dove si riscrive il mito di Nesso e Deianira. Ecco la spiegazione, ma sarebbe meglio dire la riscrittura, del mito proposta da Dione: il centauro Nesso non ha tentato di violentare Deianira, ma l'ha convinta a parole che Eracle non era un granché, come marito, e perciò l'ha consigliata di convincere l'eroe ad abbandonare la sua vita austera e peregrina, ed andare a vivere con lei e starsene tutto il tempo al sicuro «a casa». Eracle uccide il centauro, ma troppo tardi: Nesso aveva già strappato a Deianira la promessa che avrebbe seguito i suoi consigli. Il crimine di Deianira è voler «tenere il suo uomo sotto controllo» (§ 5); e perciò si attiene ai malintenzionati consigli del centauro. Quando infatti viene a sentire che Eracle si era innamorato di Iole, riesce a convincerlo, con i mezzi di persuasione tipici delle donne, cioè l'astuzia e la seduzione, che non poteva andare in giro nudo d'inverno, vestito con la sua pelle di leone: da brava mogliettina, Deianira procura ad Eracle un chitone (quello famoso!), gli impedisce di dormire all'aperto, gli prepara caldi e comodi letti, e naturalmente anche ogni tipo di leccornie, con molti condimenti e vino. Così Eracle, persa ormai la sua dimensione eroica ed 'imborghesito', sapendo di non poter tornare più quello di un tempo, preferisce darsi fuoco.

Eracle è l'eroe cinico per eccellenza, che pratica l'*askesis*, esercizio, e l'*autarcheia*, l'autosufficienza per la quale si rifiutano tutte le comodità, letto, vestiti, cibi cotti ecc. Egli esercita la virtù peregrinando per il mondo, conoscendo i costumi di tutti i popoli e civilizzandoli. Il cinico non esclude l'amore, che è un'esperienza secondo natura, dalla propria vita, e nemmeno il matrimonio: ma se ad esso sacrifica la propria indipendenza, l' *autarcheia*, finisce col distruggersi. Eracle trascura quella necessaria «cura di sé», *epimeleia heautou*, senza la quale il saggio non può guidare né se stesso né altri. In Eracle si incontrano gli ideali cinici ma anche il rifiuto stoico degli *otia* [9]. «Se Eracle avesse voluto vivere in pace ed in ozio e perseguire una saggezza senza azione, non sarebbe stato Eracle, ma un sofista, e nessuno avrebbe osato chiamarlo figlio di Zeus», scrive Massimo di Tiro (or.15,6 d-f). Dione raccoglie questa *vulgata* filosofica, e la diffonde riscrivendo un episodio che era tra i più conosciuti d'età imperiale ed era rappresentato, come sappiamo da Luciano (*De salt.* 50) e Libanio (or. LXIV, 67), nelle pantomime. L'or. LX è dunque riservata ad un pubblico am-

9 Cfr. Zwierlein, 1984.

pio, al quale Dione vuole insegnare come si debba dubitare della «verità» dei miti antichi, e come li si debba invece interpretare, per comprenderli sino in fondo[10].

Anche in questo caso, non si deve però dedurre un atteggiamento misogino di Dione; Deianira agisce in perfetta buona fede, non solo: mostra di possedere alcune delle virtù femminili fondamentali, la capacità di amministrare una casa e di aver cura del proprio marito, che sono enfatizzate anche da Musonio Rufo (*Se le donne debbano dedicarsi alla filosofia*, III, 8 ss. Hense). Questo discorso di Dione è rivolto ad pubblico maschile[11]: è Eracle che si lascia dominare da Deianira e soprattutto dagli *otia* che questa gli propone; è lui il responsabile vero della propria rovina ed infamia, davanti alla quale non gli resta che il suicidio. Come si dice nel *Dialogo sull'amore*, 754 a di Plutarco, quando gli uomini si lasciano dominare da donne malvage, la responsabilità è della debolezza e della mollezza dei primi: ché tanti altri, per nulla famosi o ricchi, pur avendo sposato donne nobili e ricche, non ne furono «distrutti»: ma anzi non persero la loro dignità e si fecero rispettare dalle loro mogli ed ebbero su di loro il dominio sostenuto dall'affetto. Non è dunque il matrimonio in sé nocivo per il saggio, né la donna; Dione, nel discorso LX, affronta piuttosto, alla sua maniera, un tema notissimo, sia filosofico, specialmente stoico (cfr. la diatriba dello stesso Musonio Rufo, *Se il matrimonio sia un ostacolo alla filosofia*, XIV, 70 ss. Hense ed il *Dialogo sull'amore* di Plutarco), sia un argomento dei *progymnasmata* retorici (Aftonio, *Progymnasmata*, I, 50–53 Spengel), e cioè il tema dell' opportunità del matrimonio: in questo dialogo Dione, con una certa *verve* letteraria, tratta in breve questo tema di amplissima diffusione senza scrivere una diatriba morale, ma con un dialogo lieve, usando un paradigma mitico, modificandone la versione tradizionale, dando un messaggio che è un po' a metà strada tra i fautori e gli avversari dell'opportunità del matrimonio per il filosofo, rovesciando però su quest'ultimo, quando si dimostri debole, la vera responsabilità della sua rovina.

4. *Come dovrebbe essere un matrimonio e la società dell'apparenza.* In generale, comunque, Dione non è avverso al matrimonio, purché la base dell'unione tra uomo e donna sia l' *omonoia*, la concordia, la comunanza spirituale e non fisica; la società intera, del resto, si basa sul matrimonio, ché l'*omonoia* tra coniugi è specchio della più generale *omonoia* sociale[12].

Proiettandolo in una società utopica e fuori dal tempo, Dione riesce a darci l'immagine di come dovrebbe essere il matrimonio ideale. Nell'or. VII, l' *Euboico*, §§ 65 ss., Dione

10 Su questa tematica v. Fornaro 2000.

11 Ad un pubblico maschile, che deve imparare ad usare la *sophrosyne* nell'uso dei piaceri nell'ambito della città, è rivolta la tirata moralistica contro la prostituzione nell' orazione VII, l'*Euboico*, §§ 139–152: cfr. Goldhill 1995, 123–126.

12 Per le rappresentazioni iconografiche del matrimonio-*concordia* vd. Ora Borg 2004, 168–169.

descrive una fanciulla promessa sposa ad un giovane cacciatore, e l'arrossire dei due giovani, che si tengono rispettosamente a distanza, mentre si fanno discorsi sul loro matrimonio: si sente tutta la simpatia di Dione per questo mondo incontaminato dal lusso e dalla corruzione, e la nostalgia per un vago passato di semplicità e pudicizia, in stridente contrasto col foro di Traiano che impazza intorno ed anche con la contemporanea letteratura romanzesca che non lesina enfatici amplessi amorosi tra gli amanti che si uniscono dopo lunghe vicende. Quello tra i due giovani poveri è un matrimonio d'amore, nato nella concordia familiare e nel rispetto delle tradizioni religiose. Un'idea, questa del matrimonio legittimato dagli dei, che si trova in Plutarco, Musonio Rufo, Ierocle (Stob. IV, 22,24) ed altri; ma un matrimonio del genere, nella società di Dione, è ormai un'utopia[13]. Per contrasto, il protagonista dell'orazione pensa a come in città «si combinano i matrimoni fra i ricchi» e a tutte le contrattazioni economiche ed i tentativi di imbrogli che li precedono (VII, § 79).

Il matrimonio è dunque diventato un affare; e non è facile, nella società contemporanea a Dione, incontrare una fanciulla semplice e sincera come la promessa sposa del cacciatore. I costumi antichi sono traditi o dimenticati, e la società di Dione si basa sull'apparenza e sulle illusioni. La creatura metà donna-metà serpente immaginata da Dione nel *Mito libico* simboleggia, abbiamo visto, come l'apparenza «bella» possa nascondere una realtà orribile. Nella tirata moralistica che chiude l' *Euboico*, Dione parla con disprezzo di «tintori, profumieri, parrucchieri per uomo e donna ...» di «tutte quelle attività che servono alla bellezza esteriore, delle vesti, dei capelli, della pelle, i belletti di biacca ed intrugli di ogni genere, attività che escogitano giovinezze fasulle e immagini bastarde» (§ 117). E' un mondo dove domina la *poikilia*: nella musica, negli spettacoli, nelle facciate delle costruzioni. E dove anche i ruoli sessuali si confondono: gli uomini ricevono una voce femminile, diventando «androgini», creature mostruose che si sono amputati i genitali (or. XXXIII, § 39); terribile è la pratica della castrazione, ed il desiderio di Nerone di far diventare donna il suo amasio è l'esempio più disgustoso di questo eccesso (or. XXI, § 7).

La bellezza, anche maschile, deve invece essere pura, incontaminata, «arcaica» come quella delle statue di Olimpia, il cui candore ed austerità non si ritrova più nell' arte contemporanea a Dione. E' anche questo un tema antico: già in un frammento di Zenone, il giovane bello e «puro in volto», che non tiene «le ciglia abbassate» né il «collo reclinato», un giovane non languido ma con le membra del corpo tese, deve tenersi lontano da «venditori di unguenti e tutti gli altri simili bottegai, tra i quali si passa la vita ornati come etere e quasi seduti in un lupanare» (*SVF* I,246). Così anche per Dione, divulgatore dello stoicismo morale d'età romana, la bellezza dei corpi, sia maschili che femminili, è deturpata dal trucco, e la loro purezza contaminata dal trasformismo: è un mondo di immagini troppo vivaci e di

13 Cfr. van Geytenbeek 1963, 70

suoni eccessivi quello che si muove intorno a Dione, di belletti pesanti che non adornano pelli su cui non splende più la giovinezza, di corpi in mostra o in vendita. Quel che infatti gli occhi devono «vedere», secondo quella che sembra essere la teoria della percezione stoica, è la bellezza che promana anche virtù.

5. *Un esempio positivo: Criseide (or. LX).* Ma nel mondo confuso e corrotto di Dione, come dovrebbe essere e comportarsi una donna? A questa domanda Dione risponde ancora con un esempio mitico nel LXI discorso, intitolato *Criseide*, un documento ignorato nella storia delle donne[14]. Si tratta di un dialogo tra il maestro e un'allieva. Persino negli scritti di Musonio non c'è mai una voce femminile, ci sono anzi sempre uomini che discutono con uomini sulle donne; la novità di questo breve dialogo dioneo, in cui maestro ed allieva sono su un livello paritario, dunque, va rimarcata. Non solo: poiché il dialogo è un'indagine sulla psicologia di Criseide, vi si racconta una vicenda *dal punto di vista* di una donna. Non c'è infine motivo di dubitare, in base a quel che sappiamo sul grado culturale delle donne libere in età imperiale, che l'interlocutrice del dialogo potesse essere la controfigura di un'allieva reale di Dione.

Qual è la questione su cui ruota il dialogo? Agamennone, nel libro primo dell' *Iliade*, fa un elogio di Criseide, dicendo di anteporla alla stessa Clitemnestra, perché a lei non è inferiore «né di corpo né di figura né di mente (*phrenas*) né di opere» (vs. 115). Ponendo una schiava al di sopra della propria moglie legittima, Agamennone rompe un vero e proprio tabù, ed infinite discussioni sorsero tra i commentatori di Omero sulle motivazioni di un atto così scandaloso: negli scoli esegetici al verso 115 si legge l'ammirazione per questo catalogo «in un solo verso di tutte le virtù femminili», e ci si chiede anche perché Agamennone compia un tale elogio, e lo si spiega con la sua necessità di comportarsi da capo, e di far pesare agli Achei il valore di quello a cui stava rinunciando; per un'altra tradizione, che abbiamo in Eustazio, Agamennone mentiva, per mettere in discussione il responso di Calcante: perché Apollo avrebbe dovuto essere irato se Criseide era così amata?

Questo passo omerico fu oggetto di più di un esercizio retorico: un tema di scuola era la difesa fittizia di Clitemnestra, che servendosi di Omero accusava Agamennone di averle preferito una schiava. Si discuteva anche su quali virtù fossero state elogiate da Agamennone: una testimonianza importante su questo tema è nella VI declamazione di Libanio, un' auto-difesa di Oreste dall'accusa di matricidio: Clitemnestra meritava di essere uccisa, perché non aveva alcun motivo reale di risentimento nei confronti di Agamennone, e nemmeno la lode che questi destinò pubblicamente alla schiava Briseide; Agamennone, infatti, è ancora la tesi dell' Oreste di Libanio, non intendeva sul serio quell'elogio, che era dovuto

14 Cfr. Blomqvist 1995

solo all'enfasi retorica (§ 32). E se anche si vogliono prendere alla lettera quelle parole, ebbene, si tratta di un biasimo, piuttosto che di un encomio; dicendo che Crideide era «più bella» di Clitemnestra, Agamennone certo non offendeva quest'ultima: ché non la bellezza, ma la «saggezza» (*sophrosyne*) è la qualità di cui la donna deve adornarsi (§ 35, p. 395 3–5 Forster): ma Agamennone non ha mai detto che Criseide era «più saggia» (*sophronestera*) di Clitemnestra. La difesa fittizia di Oreste si basa sull'interpretazione del termine *phrenas* dell'esametro omerico, a cui non si dà nessun valore intellettuale o psicologico, ma solo fisico: l'eccellenza di Criseide, infatti, secondo l'interpretazione delle parole di Agamennone che si trova in Libanio, è solo «nelle opere manuali» (§ 35, p. 395 rr. 10–11 Forster).

L'orazione di Dione nasce dallo stesso tipo di problema interpretativo. Dione però, dando una lettura diversa, interpreta l'omerico *phrenas* come «intelligenza» (*nous*). In questa interpretazione sembra piuttosto originale: anche gli scoli omerici pongono l'accento sul fatto che quel che contava per Agamennone era la bellezza fisica, la desiderabilità sessuale di Criseide (si ricorderà come al vs. 31 del primo canto iliadico, con alterigia, davanti a Crise venuto per riscattarla, la immagina nella sua casa «intenta al telaio e pronta ad entrare nel suo letto»). Dione invece pone in primo piano il carattere, le doti intellettuali, di Criseide, la «mente», nella quale eccelle anche su Clitemnestra. La questione dunque per Dione è: Criseide fu davvero saggia, come dice Agamennone? Ma proprio a questo proposito l'interlocutrice obietta: non abbiamo nessuna dimostrazione del carattere della donna in Omero! Infatti il poeta non la rappresenta né che parla né che agisce, ma è riconsegnata al padre silenziosa (or. LX, § 3).

La scena in cui Criseide era riconsegnata al padre, vv. 446–447 del primo canto dell' *Iliade*, era stata discussa anche dagli Alessandrini: con un'atetesi, Zenodoto eliminava dalla scena la figura stessa di Criseide (che invece Aristonico reputava «necessaria in sommo grado»). Inoltre gli scoli si concentrano non sul silenzio di Criseide, ma su quello di Crise, che non può né elogiare gli Achei, che l'hanno così gravemente oltraggiato, né biasimarli, venendo meno alla propria dignità sacerdotale ed alla propria generosità. Un'interpretazione che giunge sino ad Eustazio. Dione, invece, trascura il silenzio di Crise, e si concentra sul silenzio di Criseide, perché la sua lettura di Omero è tutta condotta con categorie della sua epoca.

Ecco dunque la ricostruzione della vicenda da parte di Dione: Criseide all'inizio ama Agamennone; il re, infatti, è ricco, giovane e bello (§ 6), l'uomo che tutte le donne si augurano di incontrare; un uomo, dice Dione facendoci sorridere, che non è certo facile lasciare (§ 6)! E' insomma naturale che Criseide voglia sposarlo; ma la sua assennatezza consiste nel riconoscere che Agamennone non è né un buon amante, né sarebbe stato un buon marito. Durante i dieci anni della guerra, infatti, Criseide ha tempo per riflettere su tante cose: innanzitutto viene a sapere quanto crudele sia Clitemnestra; e poi si rende conto del fatto

che gli Atridi erano «dominati dalle donne» (§10), un vero e proprio sovvertimento della normalità: la donna che vuole dominare gli uomini, scrive ad esempio Plutarco nei suoi *Precetti coniugali* (§§5–6), è una Circe che se ne pente, perché non sa che farsene di uomini istupiditi ed imbelli, ed è come chi preferisce far da guida ai ciechi, invece che affidarsi a sua volta ad una guida sicura. Esempio di questo tipo di rapporto 'immorale' è, nel discorso di Dione, quello tra Elena e Menelao, suo «schiavo» anche durante la guerra (§12).

Criseide è da una parte una Diotima ridimensionata: come quella è saggia in tante cose, e ne ha anche la sacralità, perché – dice Dione – è «figlia di un sacerdote, ed è stata cresciuta presso un dio» (§ 15). Ma è anche un anti-Didone, una donna cioè che *non* ha fatto dell'amore il suo destino. E' un' anti-Medea, cioè una donna sin troppo consapevole della pericolosità della passione erotica.

Criseide, insomma, appartiene alla categoria delle donne *ai noun echousai* (§ 13), che «hanno cervello», che posseggono quella facoltà razionale (*logos*), che non è capacità di contemplazione teorica, ma al contrario una facoltà pratica, tipicamente stoica, che serve per intrattenere rapporti con gli altri, e col ragionamento arrivare a capire, di ogni cosa, se è buona o meno, se è nobile o vergognosa, come dice Musonio Rufo (*Anche le donne devono dedicarsi alla filosofia*, III, 9–10 Hense). Criseide possiede la stoica *episteme peri bion* (*ib.*,10, r.6 Hense), la «conoscenza della vita». E perciò pensa: che cosa avrebbe fatto Agamennone «a lei che era una schiava, una volta che avesse smesso di desiderarla, dal momento che si ricordava in maniera così sprezzante della sua propria moglie, che era di stirpe regale e la madre dei suoi figli? Le donne stolte, infatti, gioiscono degli amanti se disprezzano le altre: le assennate, invece, riconoscono la natura dell'uomo che così parla e agisce» (§13) Agamennone è in preda a passione per Criseide, ma questa passione (*epithymia,* §13)[15] è irrazionale come tutte le passioni, e soprattutto momentanea. Anche questo è un luogo comune dello stoicismo e ritorna in Plutarco: l'attrazione sessuale non è duratura, ma a cementare l'unione di una coppia, nel matrimonio, è la reciproca comprensione e la simbiosi spirituale (p. es. *Dialogo sull'amore*, 767 d). Il matrimonio, dice un frammento di Musonio Rufo, è la «compartecipazione della vita e della generazione dei figli» (XIII A, 67 ss. Hense), una formula, comunque, che è un luogo comune da Aristotele in poi[16].

Agamennone è perciò l'antitesi del saggio: non rispetta né la moglie, né l'amata, né il vecchio padre di lei; è eccessivo nelle passioni e nell'isolenza, *hyperephania* (§14): e questo è gravissimo perché Agamennone è un «re», ed il «re», come insegna Diogene ad Alessandro nella IV delle orazioni di Dione *Sulla regalità*, deve possedere in sommo grado il dominio sulle passioni e sulle donne, persino sulle Amazzoni e sui demoni del deserto libico (§§

15 Per gli stoici l'*eros* cattivo era *epithymia* (*SVF* III.180.33–34).
16 Cfr. van Geytenbeek 1963, 64.

73–74). Criseide infine è consapevole della sua inferiorità rispetto ad Agamennone; questo non le impedisce di amarlo, ma non di perdere la misura della propria inferiorità; sa bene di essere una schiava, ed è Agamennone – ancora – ad eccedere desiderando una schiava: a chi pensi che non ci sia nulla di turpe nell'avere una relazione con una schiava, Musonio risponde: non sarebbe giudicato turpe se fosse una padrona, anche se non maritata, ad avere rapporti con uno schiavo? (*Sui piaceri sessuali*, XII, 66, 7 ss. Hense). Nel dominare i piaceri sessuali, uomini e donne devono essere uguali, anzi, gli uomini devono mostrare ancora maggiore dominio di se stessi, se vogliono dimostrare la loro superiorità. E dunque, predica ancora Musonio, «c'è bisogno di dire che è una mancanza di dominio di sé e nient'altro se un padrone ha una relazione con una schiava?» (66–67 Hense). La Criseide di Dione non si discosta mai dal suo ruolo; si comporta da schiava e da innamorata, è dominata dall'uomo che ama, ed una volta che lo rifiuta perché ne ha compreso il carattere non può che tornare nelle mani del padre.

Anche nel comportamento Criseide è esemplare; riconsegnata al padre, tace: il silenzio è in generale nella cultura greca obbligo ed insieme virtù femminile, e nei *Precetti coniugali* § 31 di Plutarco, parlare equivale per la donna a denudarsi e a tradire i propri pensieri; opportunamente, secondo Dione, Criseide «tace», per non esasperare Agamennone, e per non mostrare esplicitamente i propri sentimenti: se fosse stata addolorata, il padre non l'avrebbe accolta «con gioia», come dice Omero. Il comportamento di Criseide, che era un schiava, non è diverso da quello che avrebbe avuto una donna libera (§ 6). Così uno tra i più enigmatici personaggi omerici diventa paradigma sociale per il II secolo d.C.

L'interpretazione etica e sociale anche di questo breve dialogo di Dione dimostra che nessun prodotto degli intellettuali d'età imperiale, politicamente impegnati, e convinti assertori della propria funzione culturale, politica e sociale, può essere letto come un puro esercizio retorico o 'sofistico'. Il progetto paideutico di Dione è totale: l'oratore-filosofo insegna come si legge la poesia, come si deve regnare, come ci si debba comportare, come si debba amare. In queste sue regole, Dione non è mai originale; nella sua oratoria confluiscono antiche riflessioni filosofiche greche, adattate a valori e condizioni sociali dell'impero; il suo moralismo va di pari passo con quello di Plutarco, Seneca, Giovenale, di cui condivide etica e valori. Originale è invece, talora, nella riscrittura e nel riuso di miti letterari a fini moralistici. La sua spiegazione dei miti di Deianira e Criseide, ad esempio, non ha paralleli – che io sappia – nella letteratura greca superstite.

6. *Un bilancio.* Tiriamo dunque le somme del nostro repertorio di figure femminili in Dione. Solo il dialogo *Su Criseide* pone esplicitamente il problema in cosa consista la saggezza di una donna; inoltre questo dialogo esprime il punto di vista di una donna, con uno sforzo di analisi psicologica, che è di certo, nella letteratura antica, una rarità. In questo

discorso, Dione sembra condividere il 'femminismo' del maestro Musonio Rufo e le sue contraddizioni: la donna aveva pari potenzialità dell'uomo e teoricamente diritto alla stessa educazione, pur dovendogli restare inferiore; anche il 'femminismo' di Musonio è dunque, come ha scritto di recente Martha Nussbaum, «imperfetto»[17]. D'altro canto, è notevole che qui l'interlocutrice del dialogo sia una donna, che tiene testa al maestro con osservazioni pertinenti e mostrando una cultura superiore. Sulla scia di Musonio, Dione crede che anche la donna possa e debba ricevere un'educazione filosofica, ed in questo si differenzia da Plutarco[18]. Anche nell'esempio mitico, Criseide è emblema di una donna filosoficamente educata, e che quindi sa distinguere il «vero» dal «falso», esattamente come l'allieva che dopo la lezione di Dione sa riconoscere «come il fatto realmente accadde» (§ 18), senza prestare fede cieca ai racconti belli ma falsi dei poeti. Al contrario la figura di Deianira, nell' or. LX, diviene emblematica della donna che non sa distinguere il vero dal falso, ed anzi presta fede al Centauro, e considera «giuste» le sue parole; se Deianira fosse stata filosoficamente educata, non sarebbe stata essere ingannata da Nesso, non avrebbe reputato «giusto» quello che non lo era: e così, portando alla rovina Eracle, ha portato alla rovina anche se stessa. Attraverso la vicenda di Deianira, Dione insegna sia la necessità dell'educazione della donna, perché un matrimonio si costruisca sull' *omonoia*, sia quella dell'esercizio costante e dell'autonomia del saggio.

Nelle altre orazioni le figure femminili sono usate per diffondere messaggi morali differenti, ed adatti a differenti pubblici ed occasioni. Attraverso il mostro libico, od altre personificazioni femminili, come Edoné e Apate (vedi specialmente IV, § 114), Dione mette in guardia dalle passioni; attraverso l'idillio matrimoniale dell' *Euboico*, critica il lusso e la corruzione della civiltà moderna e cittadina. Gli esempi di Clitemnestra, Elena, Circe dimostrano come non ci si debba far dominare dalle donne. Dione non è misogino, né ha pregiudizi contro le donne; è però un moralista, che condanna qualsiasi tipo di rapporto erotico fondato sull'apparenza e fine a se stesso, che non si basi anche sull'affetto e sul legame spirituale, che non sia paritario e che non serva a rendere più concorde la società intera, dando un buon esempio. Forse l'unica vera paura che si legge in Dione è quella dell' uomo che si lascia dominare dalla donna, rinunciando ad un ruolo predominante, nella famiglia e nella società, che non dovrebbe mai essere messo in discussione.

L'oratoria di Dione è infine più sofisticata di quel che sembra: se il messaggio morale è immediatamente intellegibile a tutti, gli specialisti potevano giudicare quanto originali fossero le prese di posizione di Dione rispetto a dibattiti tradizionali di tipo retorico e grammaticale. Quanto più sottilmente i miti poetici sono discussi ed interpretati, cioè, tanto più

17 Nussbaum 2002.
18 Blomqvist 1995.

elevata doveva essere la cultura dell'uditorio. Nell' or. LX, *Nesso o Deianira*, Dione piega una discussione di dettaglio su un'espressione in un verso delle *Trachinie* di Sofocle alla ricostruzione di un mito moralmente utile; nella *Criseide*, or. LXI, Dione assume una posizione originale rispetto alle discussioni filologiche ed all'uso retorico di un passo omerico, o almeno: originale rispetto a quel che ci è rimasto. Di sicuro questi "esercizi" erano sentiti come prove di bravura da un pubblico più colto; ed è d'altro canto rimarchevole questa capacità di usare un'attività tutto sommato élitaria, che oggi chiameremmo di critica letteraria, come latrice di un messaggio sociale su larga scala.

BIBLIOGRAFIA

Von Arnim 1898 = A. von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898

Blomqvist 1995 = K. Blomqvist, Chryseis and Clea, Eumetis and the Interlocutress. Plutarch of Chaeronea and Dio Chrysostom on Women's Education, Svenks Exegetisk Årbosk, 60, 1995, 173–190

Blomqvist 1989 = K. Blomqvist, Myth and Moral Message in Dio Chrysostom. A Study in Dio's Moral Thought, with a Particular Focus on his Attitudes toward Women, diss. Lund 1989

Borg 2004 = B.Borg, Glamorous intellectuals: Portrats of *pepaideumenoi* in the second and third centuries AD, in: Paideia: The World of the Second Sophistic, ed. by B. E. Borg, Berlin/New York 2004, 157–178

Desideri 1978 = P. Desideri, Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano, Firenze, 1978

Desideri 1991 = P. Desideri, Tipologia e varietà di funzione comunicativa negli scritti dionei, ANRW, II 33.5 1991, 3903–3960

Fornaro 2000 = S. Fornaro, Accuse e difese d'Omero: Platone nell'orazione undicesima di Dione Crisostomo, «Eikasmos», XI, 2000, 249–265.

Foucault 1984 = M. Foucault, Le Souci de Soi (Histoire de la sexualité, 3), Paris 1984

van Geytenbeek 1963 = A.C. van Geytenbeek, Musonius Rufus and Greek Diatribe, [1948], trad. di B.L. Hijsman, Assen 1963.

Goldhill 1995 = S. Goldhill, Foucault's Virginity. Ancient erotic fiction and the history of sexuality, Cambridge 1995

Houser 2002 = Samuel J. Houser, "Eros" and "Aphrodisia" in the Works of Dio Chrysostom, in: The sleep of Reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, ed by M. Nussbaum, Chigago-London 2002, pp. 327–353

Howley 2000 = R. Howley, Marriage, Gender and Family in Dio, in: Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy, ed. by S. Swain, Oxford, 2000, 125–142

Jagu 1979 = A. Jagu, Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, Traduction et Commentaire, Hildesheim-New York 1979

Korenjak 2000 = M. Korenjak, Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit, München 2000

Nussbaum 2002 = M. Nussbaum, The incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman, in: The sleep of Reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, ed by. M.Nussbaum, Chigago-London 2002, 283–325

Quet 1978 = M.H. Quet, Rhétorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les ‚Moralia' de Plutarque, «Dialogue d'Histoire ancienne», IV, 1978, pp. 51–117

Ramelli 2001 = Musonio Rufo, Diatribe, frammenti e testimonianze, a cura di I. Ramelli, Milano 2001

Schmitz 1997 = T. Schmitz, Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit, München, Beck, 1997

Zwierlein 1984 = O. Zwierlein, Senecas Hercules im Lichte kaiserzeitlicher und spätantiker Deutung, Wiesbaden 1984

Elke Hartmann

Hetären bei Lukian

1. Einleitung

Die Hetären des klassischen Griechenland, jene Frauen, welche die moderne Forschung für mehr oder weniger elitäre Prostituierte oder sich durch einen besonderen Habitus auszeichnende Lebensgefährtinnen wohlhabender Männer hält,[1] haben zahlreiche Autoren der gesamten Antike immer wieder beschäftigt. Die frühesten antiken Schriften, die sich eigens mit den griechischen Hetären der klassischen Zeit befassen, stammen von Gelehrten des 3. und 2. Jh.s v. Chr. und sind nur noch in Auszügen erhalten. Aristophanes von Byzanz (Ende 3. Jh. v. Chr.) verfasste ein Werk mit dem Titel „Über die Hetären Athens", in dem er laut Athenaios hundertfünfunddreißig Hetären namentlich aufzählte.[2] Auch von seinem Schüler Kallistratos sowie von Apollodoros aus Athen sind ähnlich betitelte Schriften bekannt, und die Reihe der Autoren lässt sich anhand weiterer bei Athenaios erwähnter Namen noch fortsetzen.[3] Bei diesen Werken handelt es sich allem Anschein nach um katalogartige Verzeichnisse, die den Charakter prosopographischer Studien haben. Gerade die Entschlüsselung von Spitznamen der Hetären scheint einen besonderen Reiz auf die antiken Gelehrten ausgeübt zu haben. Die bei Athenaios überlieferten Auszüge aus den Werken zeugen vom philologischen und antiquarischen Interesse der Gelehrten, die griechische Literatur zu durchdringen, sie akribisch zu archivieren und besondere sprachliche Eigenarten zu kommentieren. Neben den Komödien lagen den Grammatikern auch andere Schriften vor, etwa das Werk des Komödiendichters Machon aus der Mitte des 3. Jh.s v. Chr., der unter

---

1 Der griechische Terminus „hetaira" bedeutet wörtlich übersetzt „Gefährtin". Er wird zur Bezeichnung einer Frau, die sich Männern sexuell zur Verfügung stellt und auf diese Weise zu Reichtum kommt, zum ersten Mal von Herodot (Hdt. II 134,1f.) verwendet. In der Forschung wurden Hetären daher häufig mit Prostituierten gleichgesetzt, wobei deren Benennung als „Gefährtinnen" als Euphemismus gedeutet wurde (so z. B. Schneider 1913). Die jüngere Forschung betont hingegen, dass der Beziehung eines Mannes zu einer Hetäre eine besondere Art der Freundschaft zugrunde lag (so z. B. Davidson 1999, Hartmann 2002).

2 Athen. Deipn. XIII 567 A; XIII 586 F; XIII 583 D.

3 Zum Werk des Kallistratos: Athen. Deipn. XIII 591 D. Zum Werk des Apollodoros: Athen. XIII 567 A, 586 A, 591 C. Weitere Autoren, die sich derselben Thematik widmeten: Gorgias aus Athen, der Nachträge zum Werk des Gelehrten Aristophanes lieferte und deswegen später anzusiedeln ist, wird als Verfasser zweier Schriften über Hetären genannt (Athen. Deipn. XIII 567 A; 596 F) darüber hinaus auch Ammonios (2. Jh. v. Chr.) (Athen. Deipn. XIII 567 A).

dem Titel „Chreiai" bons mots beliebter Gestalten der Komödie – darunter auch der Hetären – sammelt.[4] Diese Werke zeigen, dass das Hetärentum bereits seit dem 3. Jh. v. Chr. als wichtiger Bestandteil des kulturellen Erbes der vergangenen Jahrhunderte aufgefasst wurde. Der Wunsch, die vergangene Welt der griechischen Hetären in der Erinnerung lebendig zu halten, mag auch für Lukian eine Rolle gespielt haben.

Seine „Hetärengespräche"[5] umfassen fünfzehn recht kurze Dialogszenen, in denen sich durchweg namentlich benannte Hetären, teils untereinander, teils mit ihren Dienerinnen oder Müttern, teils mit ihren Liebhabern über alltägliche Begebenheiten ihres Lebens unterhalten. Die Szenen sind im Athen der klassischen Zeit angesiedelt, was hier und da durch Ortsangaben und Anspielungen auf lokale und für die klassische Zeit typische Feste und Sitten zum Ausdruck gebracht wird. Für eine zeitliche Einordnung der Hetärengespräche finden sich keine genaueren Anhaltspunkte; sie müssen wohl irgendwann in der Lebenszeit Lukians, d. h. zwischen ca. 115 und ca. 190 n. Chr. entstanden sein. Die zentralen Informationen über das Leben Lukians sind seinen eigenen Schriften zu entnehmen; demnach stammte er aus Samosata in Syrien, erwarb umfangreiches Wissen im Rahmen eines an den klassischen Schriftstellern ausgerichteten Bildungsgangs und bestritt seinen Lebensunterhalt durch ausgedehnte Vortragsreisen und als Magistrat der römischen Verwaltung.[6] Der von Lukian in seinem umfangreichen Werk an den Tag gelegte Attizismus beinhaltete neben der Aneignung und Verarbeitung von Inhalten der klassischen Vorbilder auch deren sprachlich-stilistische Adaption. Die ältere Lukianforschung ist in erster Linie der Frage nachgegangen, wo es Bezüge zwischen der Dichtung Lukians und den Vorbildern der literarischen Tradition gibt.[7] Diese Bezüge herzustellen, entspricht durchaus einer von Lukian selbst geäußerten Intention. In seinen „Wahren Geschichten" kündigt er an, dass er „nicht ohne Spott" in jeder Episode dieses Werkes auf einige alte Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen anspiele, die zu erkennen Aufgabe des gebildeten Lesers sei (VH I, 2). Insofern kommt die von der Forschung mit Inbrunst betriebene Rekonstruktion der Vorbilder Lukians, dessen eigenem Anspruch nach; doch bleiben dabei weitere Fragen zum Verständnis seines Werkes ausgeklammert. In diesem Sinne betonen andere Forscher sinnvoller Weise, dass vielmehr die gesellschaftlichen und politischen Umstände seiner Schaffenszeit bei der Interpretation mit einzubeziehen seien.[8] Speziell den „Hetärengesprächen" wurde in der Forschung keine

---

4 Auszüge aus diesem Werk überliefert ebenfalls Athenaios im Gelehrtenmahl.

5 Im Folgenden wird dieses Werk, die „Dialogi Meretricii" folgendermaßen abgekürzt: Lukian. D. Mer. Den Ausführungen wurde die Edition von Mcleod zugrunde gelegt sowie die Übersetzungen von Wieland 1788/89, Plankl 1958, Pellizer 1995.

6 Zur Vita ausführlich Nesselrath 1999, 493 und Nesselrath 2001. Kritisch dazu Möllendorf 2002, 1.

7 Vgl. vor allem Bompaire 1958. Zur Würdigung des Werkes Rütten 1997, 13f.

8 So Baldwin 1973, Jones 1986, Branham 1989, Hall 1981, zeigt, dass allerdings eine eindeutige Festlegung

besondere Aufmerksamkeit geschenkt.[9] Es liegen nur wenige Arbeiten vor, die sich mit der Gestaltung und Konzeption der „Hetärengespräche" bzw. mit der Frage nach den zugrunde liegenden Quellen befassen.[10] So wird etwa von Nesselrath (1999) pauschal formuliert, dass Lukian sich in den „Hetärengesprächen" vor allem auf die Neue Komödie bezogen habe, ohne dass dies in einzelnen Punkten nachgewiesen wird.[11] Da Lukian sicherlich mit Recht eine breite Kenntnis der klassischen Literatur unterstellt werden darf, steht in der Tat zu vermuten, dass er sich in den Hetärendialogen auf die für dieses Thema einschlägigen Texte der klassischen Zeit bezogen haben wird, darunter neben der alten, mittleren und neuen Komödie auch die attischen Gerichtsreden.[12]

Interessant ist meines Erachtens, dass Lukian nicht in allen Punkten bei seiner Darstellung der Hetären der klassischen Tradition folgt. Das Ziel dieses Beitrages ist es, zu untersuchen, in welchen Punkten er seinen potenziellen Vorlagen folgt, in welchen er davon abweicht, und dies – wenn möglich – zu erklären. Zu diesem Zweck soll nun erstens eine Bestandsaufnahme des „sozialen Inventars" der Hetärengespräche gemacht werden. Dabei wird gezeigt, wie Lukian die Protagonistinnen dieser Dialoge, deren sozialen Status und deren soziales Umfeld charakterisiert. Gleichzeitig wird erörtert, inwiefern die Merkmale der Hetären Lukians sich von den Merkmalen unterscheiden, welche den Hetären nach Aussage der literarischen Quellen klassischer Zeit zugeschrieben wurden.

Zweitens sollen einige den Hetären von Lukian zugeschriebene Eigenschaften und Verhaltensweisen benannt werden. Es wird gezeigt, dass es sich dabei um Topoi handelt, welche Lukian nachweislich aus der klassischen Tradition übernommen hat. Doch vielfach stellt er diese Topoi in einen anderen als den ursprünglichen Zusammenhang.

Drittens werden die Besonderheiten des Lukianschen Hetärenbildes noch einmal zusammengefasst und ansatzweise in den kulturhistorischen Kontext seiner Zeit eingeordnet.

Lukians auf bestimmte zeitbedingte Weltanschauungen seinen Werken nicht gerecht werde. So könne Lukian weder als systematischer Beobachter seines Zeitalters, noch als antirömischer Sozialrevolutionär oder wehrhafter Atheist gelten. Sein oberstes Ziel habe letztlich darin gestanden, zu amüsieren (Hall, 1981, 391).

9 In den zahlreichen Monographien, die sich mit dem gesamten Werk Lukians befassen, werden die Hetärenbriefe meist am Rande behandelt: Bompaire 1958, Baldwin 1973, Hall 1981, Jones 1986, Branham 1989.

10 Vgl. z. B. Lucarini 1998.

11 Nesselrath 1999, 498. So auch bereits Robinson 1971, 11.

12 Zur Verwendung der Redner bei Lukian vgl. Jones 1986, 152 mit Anm. 23 unter Angabe expliziter Bezüge. Zu Bezugnahme auf die Alte Komödie, namentlich Aristophanes und Eupolis: Jones 1986, 151. Zu Bezügen auf Menander: Jones 1986, 151.

2. DAS „SOZIALE INVENTAR" DER „HETÄRENGESPRÄCHE" LUKIANS

Lukian nennt in den 15 Dialogen etwa dreißig Hetären mit Namen. Dabei greift er zum einen die Namen mehr oder weniger berühmter Hetären auf[13], die als historische Personen der klassischen Zeit nachweisbar sind. Zum anderen rekurriert er auch auf die, oft mehrfach belegten Namen von Hetärenfiguren der mittleren und neuen Komödie.[14] Es ist bekannt, dass die Hetären des klassischen Griechenlands Spitznamen trugen,[15] eine Tradition, die sich bereits bis in die archaische Zeit zurückverfolgen lässt. Bei diesen Namen handelte es sich um „sprechende" Namen, die unterschiedliche Merkmale der benannten hervorhoben. Einige Namen verwiesen auf bestimmte Verhaltensweisen ihrer Trägerinnen: Z. B. sei die Hetäre Klepshydra „Wasseruhr" genannt worden, weil sie die Zeit, die ein Besucher mit ihr verbringen durfte, mit der Wasseruhr maß. Oft spielen die Namen auf das Aussehen der so Benannten an (Simiche „Stumpfnase", Proskenion „Bühnenbild"), oder auf ihre soziale Position bzw. der ihrer Liebhaber (vgl. Ptochelene „Bettel-Helene[16]). Oft haben die Namen auch einen spöttisch-boshaften Beigeschmack (vgl. Phryne „Kröte". Bei Lukian dominieren weniger markante Namen wie Glykera („Süße") und Chrysis („Goldschatz"), die dennoch programmatisch auf den von der so benannten Person zu erwartenden Charme und Liebreiz verweisen.

Dem sozialen Status nach sind sämtliche in Lukians Dialogen erwähnten Hetären freie Frauen. Damit setzt sich Lukian von der in der klassischen Zeit nachzuweisenden Auffassung ab, dass zu den Hetären auch solche Frauen gerechnet werden konnten, welche im Status von abhängigen Sklavinnen von einem Kuppler oder eine Kupplerin an die jeweiligen Liebhaber vermietet wurden.[17] Sklavinnen und Bordellprostituierte schließt Lukian aus sei-

13 Eine Hetäre namens Melissa ist z. B. als Hetäre des Demetrios bekannt, ihr Spitzname war Mania (Athen. Deipn. XIII 578 C). Zu den Namen der Hetären Lukians zusammenfassend Pellizer 1995, 21ff. Zu Hetärennamen allgemein vgl. die Auflistung von Schneider, 1913.

14 So kommt etwa eine Hetäre Namens Habrotonon nicht nur bei Lukian vor, sondern auch in Menanders Komödien Epitrepontes und in Perikeiromene. Der Name leitet sich ab von der Bezeichnung für Wermut (Artemisia arborescens), einer Pflanze, der man liebesfördernde Eigenschaften zuschrieb. Chrysis „Goldschatz" kommt in Menanders Komödie Samia und im Eunuochos vor. Vgl. dazu Krieter-Spiro 1997, 52 mit Anm. 6 und weiterer Literatur.

15 Schumann 1989, 156 verweist auf die Komödie Poenulus des Plautus (1138–1140), wonach „Frauen, die offiziell zu einer Hetäre ernannt werden, beim Venusfest ihren Namen ändern lassen müssen" und hält dies für eine „zunächst griechische und dann auch römische Gepflogenheit". Dass die Vergabe der Namen nach einem bestimmten Ritual vor sich ging, ergibt sich daraus meines Erachtens jedoch nicht zwingend. Zu den Hetärennamen allgemein auch Athen. Deipn. XIII 586 A-B.

16 Athen. Deipn. XIII 585 B.

17 Vgl. Hartmann 2002, 183ff.

nem Kreis der Hetären definitiv aus.[18] Es spricht einiges dafür, dass Lukian seine Hetären vor allem als „gefallene", d. h. verarmte Bürgertöchter imaginiert, wenn auch die Dialoge nicht alle über den exakten sozialen Status der auftretenden Hetären Aufschluss geben. Im 6. Dialog wird eine junge Frau von ihrer Mutter in das Hetärendasein gezwungen, weil Mutter und Tochter Not litten nach dem Tod des Vaters, der die Familie ernährt hatte.[19] In mehreren Dialogen treten Hetären auf, deren Mütter bereits ihren Lebensunterhalt als Hetären bestritten haben und im Alter von ihren Töchtern versorgt werden wollen.[20] Damit gibt Lukian einen Sachverhalt wieder, der auch für die klassische Zeit hinreichend belegt ist.[21]

Das Vermögen der Hetären Lukians wird unterschiedlich veranschlagt; hier zeichnet sich das Interesse des Autors ab, ein gewisses Spektrum zwischen Glanz und Elend des Hetärenlebens aufzuzeigen. Ganz explizit führt die Mutter der Hetäre Philinna im 3. Dialog ihre existenzielle Not an,[22] die Hetäre Melissa im 4. Dialog verfügt immerhin über Goldschmuck und feine Kleidung,[23] die Hetäre Musarion und ihre Mutter aus dem 7. Dialog besitzen so viele Wertgegenstände, dass sie dem von seinen Eltern kurz gehaltenen Liebhaber der Musarion immer wieder über die Runden helfen können, die im 6. Dialog erwähnte Hetäre Lyra geht in Goldschmuck und bestickten Kleidern durch die Stadt mit vier Dienerinnen im Schlepptau.[24] Wirklich aufwändiges Gepränge, wie es die antike Tradition historischen Hetären wie Rhodopis (6. Jh.)[25] oder Phryne (4. Jh.)[26] attestiert, wird von Lukians Hetären nicht vorgeführt. Dem entspricht auch das soziologische Profil der Kundschaft der Hetären Luki-

18 Vereinzelt werden allerdings Musikerinnen erwähnt (Lukian. D. Mer. V. XV), die gegenüber den Hetären offenbar geringeres Ansehen genießen und auch für weniger Geld zu haben sind (Lukian. D. Mer. XIV 4).

19 Lukian. D. Mer. VI 1.

20 Mütter, welche selbst schon als Hetäre gelebt haben, werden bei Lukian. D. Mer. I 2. VI. VII erwähnt. Gegen Wieland, der in einer Anmerkung ausführt, dass im Dialog VI „Korinnchen [...] eines ehrlichen Bürgers Tochter zu Athen, und bisher als eine solche auferzogen worden" war (Anm. 1 zu Dialog. VI), möchte ich anhand des Namens der Mutter „Krobyle" vermuten, dass auch sie durch den Namen als Hetäre charakterisiert wird. Manche Hetäre Lukians wohnt und lebt wahrscheinlich mit ihrer Mutter zusammen (so Philinna in Lukian. D. Mer. III, Korinna in Lukian. D. Mer. VI; Musarion in Lukian. D. Mer. VII).

21 Vgl. Hartmann 2002, 180 mit Anm. 245.

22 Lukian. D. Mer. III 3.

23 Lukian. D. Mer. IV 1.

24 Lukian. D. Mer. VI 2.

25 Die wichtigste Quelle zu Rhodopis ist Herodot: Hdt. II 134f. Herodot referiert Gerüchte über den legendären Reichtum der Hetäre Rhodopis und weiß zu berichten, dass Rhodopis ein Zehntel ihres Vermögens in Form von eisernen Bratspießen dem Apollon in Delphi geweiht habe. Inzwischen wurde die steinerne Basis dieses Weihgeschenkes bei Ausgrabungen in Delphi gefunden. Vgl. Cook/Boardman 1953, insbes. 158 mit Abb. 10.

26 Auf Phrynes legendären Reichtum wird unter anderem in einer bei Athen. Deipn. XIII 591 D überlieferten Anekdote angespielt: Phryne habe angeboten, das von Alexander zerstörte Theben aus eigenen Mitteln wieder aufzubauen.

ans. Unter den Liebhabern der Hetären finden sich sowohl jüngere, unverheiratete[27] als auch ältere,[28] verheiratete[29] Bürger. Aufgrund ihrer Liquidität werden Bauern[30] als Kunden geschätzt, deren zuverlässige Bezahlung sogar über den an einer Stelle erwähnten Ziegengestank eines attischen Landmannes hinwegsehen lässt. Auch fremde Kaufleute sind bei den Hetären gern gesehen, weil sie reich sind.[31] Als Liebhaber treten darüber hinaus wiederholt Soldaten auf.[32] Diese werden durchweg als prahlerische Maulhelden charakterisiert und bleiben ihren Hetären den Lohn mitunter schuldig. Im 15. Dialog wird die größere Zuverlässigkeit eines Fischers, Schiffers oder Bauern gegenüber den Soldaten herausgestellt: jene machten zwar weniger Komplimente, zahlten aber besser.[33] Die untere Grenze des Vermögensspektrums der Liebhaber markiert ein armer Ruderer, der im 14. Dialog erwähnt wird. Analog zu dem Fehlen von wirklich reichen Hetären fällt auf, dass Lukian in seinen Hetärengesprächen keine Liebhaber aus dem traditionell aristokratischen Milieu im Stil eines Alkibiades auftreten lässt.[34] Es soll nun der soziale Umgang der Hetären Lukians mit ihren Liebhabern näher betrachtet werden. Eine Reihe der Dialoge ist hinsichtlich der Szenerie im Haus einer Hetäre angesiedelt,[35] als Orte der Begegnung zwischen Liebhabern und Hetären werden neben den Hetärenhäusern Gelage benannt, die bei den Bürgern Athens stattfinden.[36]

---

27 Lukian. D. Mer. II. VI 4. VII. X.

28 Lukian. D. Mer. VI 4.

29 Lukian. D. Mer. VIII. XIV.

30 Lukian. D. Mer. XV, 2. VII.

31 Lukian. D. Mer. IX. XIV.

32 Lukian. D. Mer. I. IX. XIII. XV.

33 Lukian. D. Mer. XV 3.

34 Zum sozialen Status der Hetärenliebhaber im klassischen Athen vgl. Hartmann 2002, 189f.

35 Lukian. D. Mer. XV. XII. IX.

36 Lukian. D. Mer. IV 1f. III. XI. Ebenso spielen städtische Feste als Orte der Begegnung eine Rolle: Im ersten Dialog erinnern sich zwei Hetären eines gemeinsamen Mahles mit einem Liebhaber anlässlich des Haloenfestes. Auch in Lukian. D. Mer. VII wird wiederum das Haloenfest als besonderer Höhepunkt im Verhältnis von einer Hetäre und ihrem Liebhaber erwähnt: Die Hetäre darf anlässlich des Festes ein besonderes Geschenk von ihrem Liebhaber erwarten. In beiden Fällen irrt sich Lukian offenbar in einem antiquarischen Detail – im Athen klassischer Zeit war dieses Fest den Frauen vorbehalten: Vgl. dazu Sirugo 1995, 154 Anm. 4. In Lukian. D. Mer. II, 1 wird bei Lukian ein Treffen zwischen einer Hetäre und einer potenziellen Ehefrau anlässlich des Demeterfestes erwähnt: Auch hier geht Lukian in der Annahme fehl, dass Hetären und Bürgerinnen gemeinsam am Thesmophorienfest teilnehmen konnten, das in klassischer Zeit zu Ehren Demeters gefeiert wurde. Stattdessen suggerieren Erwähnungen bei dem Redner Isaios (Isai. 6, 48ff. und Isai. 3, 80), dass ausschließlich Athener Bürgerinnen dieses Fest zelebrieren durften und der Zugang zum Fest Hetären streng verboten war. Vgl. dazu Hartmann 2002, 94. Anders Burkert 1977, 365, der sich allerdings auf die hier dargestellte Erwähnung Lukians bezieht. Auch die Begegnung von Hetären und Liebhabern anlässlich der Städtischen Dionysien wird erwähnt (Lukian. D. Mer. XI). Dieser Sachverhalt ist schon eher als wahrscheinlich in Betracht zu ziehen, da die Dionysien in Athen allem Anschein nicht im Rahmen strenger Geschlechtersegregation gefeiert wurden. Zur Quellenlage diesbezüglich vgl. Csapo/Slater 1995, 287.

Was den Umgang mit einer Hetäre im Einzelnen auszeichnet, wird vor allem im 6. Dialog deutlich, in dem eine Mutter, die sich selbst durch die Hetärenkunst der Tochter den Lebensunterhalt sichern will, eine Art Benimmregel für eine Hetäre entwirft: Eine Hetäre, so bringt die Mutter es auf den Punkt, braucht nichts weiter zu tun als „mit jungen Herren umzugehen, mit ihnen zu schmausen, und für bares Geld bey ihnen auf dem Sopha zu liegen.“[37] Im Folgenden entwirft sie einen ganzen Katalog von Empfehlungen, wie sich eine gute Hetäre zu verhalten habe. Im Wesentlichen zeichne sich die Hetäre aus durch Anmut in Gestalt, Rede und Gebärden, durch maßvollen Weinkonsum, zurückhaltende Liebesdienste und wohlgesetzte Worte. All diese Elemente, die das Verhalten einer guten Hetäre ausmachen, lassen sich bereits in den Texten der klassischen Zeit nachweisen.[38] Doch eine Besonderheit fällt ins Auge: die Mutter stellt den Erhalt von Lohn („misthos“) als definitives Merkmal des Hetärendaseins heraus. Und die vielfachen Erwähnungen von konkreten Summen Geldes, das die Hetären Lukians erhalten (als Ergänzung zu anderwärtigen Gaben wie Kleidern, Schmuck und ironischerweise auch Salzfischen und Zwiebeln), weisen ebenfalls darauf hin: das Hetärenleben ist nach Lukian eine Form von Lohnarbeit.[39] In diesem Punkt weicht er deutlich von der klassischen Tradition ab, nach welcher der Gelderwerb der Hetären immer in den Hintergrund gedrängt wurde. Die Griechen der klassischen Zeit neigten nach Ausweis verschiedener Autoren dazu, ein Verhältnis zu einer Hetäre als freundschaftliches zu charakterisieren, das – ganz im Sinne der Freundschaftsethik der archaischen Zeit – durch den Modus gegenseitigen Gebens und Nehmens bestimmt wurde.[40] Die Hetären waren demnach jenen Männern gefällig, die ihnen im Gegenzug Gaben offerierten. In diesem Zusammenhang wurden zum einen soziale Statusunterschiede zwischen Hetären und Liebhabern negiert, zum anderen fällt vor allem in Quellen seit der zweiten Hälfte des 5. Jh.s auf, dass jeglicher Anschein eines Kaufgeschäftes zwischen Liebhaber und Hetären ausgeblendet wurde.

Zum gehobenen Stil einer Hetäre gehörte es, sich *nicht* zu verkaufen, sondern als *Gefährtin* zu gerieren, die ihre Dienste *freiwillig* und aus *Gefälligkeit* anbietet. Die Quellen legen den Schluss nahe, dass die Benennung der Hetären als „Gefährtinnen“ gerade in der Absicht erfolgte, auf den ideellen Wert dieser Beziehungen zu verweisen und diese von den

37 Lukian. D. Mer. VI 2 (Übersetzung Wieland).

38 Hartmann 2002, 167ff.

39 In den Dialogen werden häufig konkrete Geldsummen benannt, welche die Liebhaber für ihre Hetären aufbringen: Bei Lukian. D. Mer. VI wird für Verkehr mit Entjungferung 1 Mine geboten; bei Lukian. D. Mer. VII: 1 und 2 Minen von unterschiedlichen Liebhabern für einmaligen (?) Beischlaf; in Lukian. D. Mer. VIII sind 5 Drachmen für einen einmaligen Besuch aufzubringen bzw. ein Talent für 8 Monate Besuchsrecht. Bei Lukian. D. Mer. IX ist von einem Talent die Rede, wofür es genau bezahlt wird, ist nicht ausgeführt. In Lukian. D. Mer. XI ist von 5 Drachmen für eine Nacht die Rede.

40 Vgl. dazu ausführlich Hartmann 2002, 172ff.

käuflichen Prostituierten („pornai") abzusetzen.[41] Es gibt eine Reihe von Hinweisen darauf, dass die Inszenierung der „wahren Hetärenfreundschaft" für manche Zeitzeugen auch der klassischen Zeit kaum mehr als eine Farce war. Bestehende Statusunterschiede zwischen Hetären und ihren Liebhabern und die Tatsache, dass die Hetären für ihre Leistungen Geld oder Güter bekamen, also entlohnt wurden, waren kaum zu übersehen. Und doch wurden die Hetären von ihren Gönnern in der Welt des Gabentausches verortet und mit der Aura der Freundschaft umgeben und trugen selbst dazu bei, dass dieser Schein gewahrt wurde. Von solch einer gesuchten Reminiszenz an die archaische Adelskultur und ihr kritisches Verhältnis zum Münzgeld fehlt bei Lukian jede Spur.

Die Beziehungen zwischen den Hetären und ihren Liebhabern weisen auch bei Lukian eine gewisse Verbindlichkeit auf (da ist von geschworenen Eiden und geflossenen Tränen die Rede[42]); die Hetären können ihren jeweiligen Partnern auch von Außenstehenden zugeordnet werden, es fällt auf, wenn sie sich anderen zuwenden[43]. Die Liebschaften sind in der Regel längerfristig, selbst eine längere Abwesenheit des Liebhabers, beispielsweise durch einen Einsatz im Krieg, stellt den Anspruch auf seine Hetäre nicht in Frage. Dies entspricht ganz der klassischen Darstellungsweise.[44]

In zwei Dialogen werden junge Bürgersöhne seitens ihrer Eltern zu einer standesgemäßen Heirat gedrängt,[45] doch die jungen Bürger bleiben lieber ihrer Hetäre treu. Im zweiten Dialog weist ein Liebhaber die ihm unterstellte Absicht, eine Athener Bürgertochter heiraten zu wollen, weit von sich: „Aber so etwas könnte ich dir gar nicht antun. So verrückt wäre ich nie, dass ich meine Myrtion vergäße, und noch dazu jetzt, wo sie mir bald ein Kindlein schenkt."[46]

Dass eine Hetäre von einem Liebhaber ein Kind erwartet und dies auch vom Erzeuger begrüßt wird, verweist wiederum auf die Verbindlichkeit, welche der Beziehung beigemessen wird. Im 7. Dialog wird von einem jungen Liebhaber berichtet, der seiner Hetäre sogar geschworen habe, sie „vor dem Gesetz zu seiner rechtmäßigen Gattin *(gamete)* zu machen".[47]

An dieser Stelle fällt auf, dass Lukian die Begegnungen seiner Hetären und ihrer Liebhaber in einem rechtlich-politisch neutralen Raum ansiedelt. Allein die Hoffnungen der Eltern auf eine standesgemäße Eheverbindung stehen hier dem Eheversprechen des jungen Atheners gegenüber der Hetäre entgegen. Im klassischen Athen wäre allerdings eine sol-

41 Anaxilas bei Athen. Deipn. XIII 572 B (= fr. 21 PCG).
42 Lukian. D. Mer. II 1.
43 Lukian. D. Mer. III 1.
44 Hartmann 2002, 199.
45 Lukian. D. Mer. II. IV, 1.
46 Lukian. D. Mer. II 4 (Übersetzung Wieland).
47 Lukian. D. Mer. VII 1. Zur Problematik im klassischen Athen vgl. Hartmann 2002, 199ff.

che Hetärenheirat nur unter Missachtung der geltenden Gesetze bzw. der an einen Bürger herangetragenen Normen vorstellbar gewesen,[48] doch spielt dies für Lukian keine Rolle. Solchen juristischen Komplikationen wird bei Lukian keine Bedeutung beigemessen.– ganz anders etwa als in den Komödien Menanders, in denen der Wunsch junger Bürger, eine Hetäre zu ehelichen, als Thema zwar ebenfalls bereits behandelt wird, wobei allerdings jeweils die Bürgerrechtsproblematik reflektiert wird.

3. Topische Eigenschaften und Verhaltensweisen der Hetären Lukians

Lukian schreibt in seinen Dialogen den Hetären eine Reihe von Eigenschaften und Verhaltensweisen zu, die bereits in der klassischen Zeit topischen Charakter hatten. Dazu zählt erstens der Topos von der besonderen Raffgier der Hetären, auf den Lukian im 9. und 14. Dialog anspielt. Bereits in der attischen Komödie und den Gerichtsreden ist die den Hetären unterstellte Raffgier ein Topos. Vorgetragen wird dieser Topos meist aus der Sicht der durch die Hetärenliaison eines Mannes geschädigten Personen – seiner Gattin, seiner Kinder etc. Der Topos steht in Verbindung mit allgemeiner Luxuskritik und geht einher mit der Kritik an der Verschwendung von Gütern, welche die Erhaltung eines Haushaltes bedroht.[49] Bei Lukian sind es eher die Hetären selbst oder ihre Mütter, welche ihr deutliches Interesse am Gewinn artikulieren; hier steht der Topos eher für den Grundsatz des Hetärenlebens: Liebe nur gegen Geld.

Ein zweiter Topos ist die Neigung der Hetären zum Wein, auf die Lukian mehrfach anspielt,[50] ein gängiges Klischee, das sich durch die gesamte antike Überlieferung zu Hetären zieht.[51] Möglicherweise haben antike Zeitzeugen Alkoholismus als Berufskrankheit der Hetären häufiger beobachten können, doch ist bemerkenswert, dass die Verbindung von Weingenuss und Hetärenstatus im klassischen Schrifttum so eng ist, dass jeweils von dem einen auf das andere geschlossen werden kann. In einer attischen Prozessrede des 4. Jh.s v. Chr. beispielsweise dient der Hinweis auf das Trinkverhalten einer Frau dazu, dem Richtergremium nahe zu legen, dass es sich bei dieser um eine Hetäre handelte, ohne dass dieser Sachverhalt jedoch explizit ausgesprochen werden muss.[52] Dies liegt freilich daran,

48 Zu den gesetzlichen Normen vgl. Hartmann 2002, 52f.

49 Zur Bedrohung des „oikos" durch eine Hetäre in klassischer Zeit: Hartmann 2002, 199f.

50 Lukian. D. Mer. II. III. VI.

51 Zur Behandlung der Neigung von Hetären und Prostituierten zum Alkohol in lateinischen Quellen vgl. ausführlich Schnurr-Redford 1996, 84ff.

52 Dass das Trinken typisch für eine Hetäre ist, suggeriert auch Demosth. 59, 28.

dass es für attische Bürgerinnen unüblich war, Gelage zu besuchen. Bei Lukian dient der Topos von der Trunkenheit dazu, die für das Hetärenwesen als charakteristisch empfundene Situation des Trinkgelages hervorzuheben.

Um einen dritten Topos handelt es sich bei der in vielen literarischen Quellen zum Hetärenwesen erwähnten Schönheit der Hetären, von der und von deren unausweichlichem Verfall im Alter auch bei Lukian häufig die Rede ist.[53] Um die Schönheit der Hetären zu beschreiben, stellte man bereits in klassischer Zeit Bezüge her zwischen den Hetären und den idealen Körpern öffentlich ausgestellter Götterstandbilder und Gemälde: Berühmte Hetären wie Laïs und Theodote hätten nach Aussage antiker Autoren Malern Modell gestanden; und der Bildhauer Praxiteles habe seine Aphrodite von Knidos nach seiner geliebten Phryne geformt.[54] Ob die antiken Maler und Bildhauer tatsächlich mit Hetären als Modellen arbeiteten, ist allerdings zweifelhaft. Vielmehr sind diese Anekdoten als Umschreibungen für die Schönheit jener Frauen zu verstehen. Und auch Lukian bedient sich jener Tradition, indem er eine Hetäre ihre Rivalin mit einer berühmte Aphroditestatue des Bildhauers Kalamis vergleichen lässt.[55]

Die Wirkungsmacht dieses Topos in der klassischen Zeit lässt sich wiederum anhand einer Prozessrede verdeutlichen. Demnach konnte über eine als schön wahrgenommene Frau in Athen bereits vermutet werden, dass es sich bei ihr um eine Hetäre handelte. Dies möchte zumindest der Sprecher der 40. Rede des Demosthenes dem Richtergremium suggerieren, indem er die offensichtliche Schönheit einer gewissen Plangon in die Reihe seiner Verdachtsmomente einfügt, um die Behauptung zu untermauern, dass sie eine Hetäre sei.[56] Bei Lukian dient der Hinweis auf die Schönheit und deren Verfall eher dazu, die Kurzlebigkeit des Hetärendaseins zu beleuchten.

Ein vierter Topos, dem bei Lukian besonderes Gewicht zukommt, ist die Affinität der Hetären zu Giftmischerei und Magie. An mehreren Stellen ist von deren Hang zu magischen Angelegenheiten und vor allem Liebeszauber die Rede.[57] In ähnlichem Sinne werden die Hetären bereits in der klassischen Komödie als Zauberinnen vorgeführt, die ihre männlichen „Opfer" behexen.[58] Die Anwendung von Zaubermitteln und Liebestränken

53 Zum Verfall der Schönheit im Alter vor allem Lukian. D. Mer. I und XI.

54 Athen. Deipn. XIII 591 A. Paus. IX 27, 5. Ps.-Plut. Mor. 753f. Selbst den Richtern im Geschworenengericht, vor denen Hypereides Phryne entblößt haben soll, schien die nackte Phryne nicht wie eine normale Frau auszusehen, sondern „wie eine Prophetin und Priesterin der Aphrodite": Athen. Deipn. XIII 590 E (Übersetzung: Verfasserin).

55 Luk. Dial. Mer. III.

56 Demosth. 40, 27. Zu dem für Ehefrauen geltenden Ideal, sich möglichst nicht zu schminken vgl. Hartmann 2002, 112f.

57 Lukian. D. Mer. I. IV. VIII.

58 Dazu Henry 1985, 34 mit entsprechenden Hinweisen auf Quellen.

war unter den Hetären seit der archaischen Zeit vermutlich tatsächlich verbreitet.[59] Bereits rotfigurige Vasenbilder der archaischen Zeit bilden Hetären mit Talisman-Amuletten (sog. „phylakteria").[60] oder mit sog. „Zauberrädchen"[61] ab, und nehmen damit einerseits ganz konkret auf bestimmte, charakteristische Praktiken der Hetären Bezug. Doch können Amulette und „Zauberrädchen" auf den Bildern andererseits auch zur Visualisierung der „bezaubernden Kraft" der Hetären dienen. Auch in literarischen Quellen werden vornehmlich die Auswirkungen jener magischen Praktiken der Hetären reflektiert. Als solche deutete man in klassischer Zeit die Verwirrtheit willenloser Männer, die dem Einfluss der Hetären widerstandslos ergeben waren.[62] Bei Lukian wird weniger die Wirksamkeit des Liebeszaubers reflektiert, sondern die Neigung der Hetären zur Magie als ein antiquarischer Befund vermerkt.

Als fünfter Topos bezüglich der den Hetären Lukians attestierten Eigenschaften lässt sich deren Aufgeschlossenheit gegenüber homosexuellen Handlungen benennen. Gleichwohl spielt diese Verhaltensweise im klassischen Schrifttum über Hetären keine Rolle, es lassen sich jedoch frühklassische Vasenbilder anführen, welche homosexuelle Handlungen von Hetären in Szene setzen. Lukian stellt in seinem 5. Hetärengespräch, von dessen Übersetzung Christoph Martin Wieland aus Gründen der Schicklichkeit Abstand nahm, seinen Lesern das Szenario einer homo- bzw. bisexuellen ménage à trois während eines Hetärengelages vor.[63] Im Gespräch berichtet die Hetäre Leaina ihrer Freundin, wie sie im Anschluss an ein allein Frauen vorbehaltenes Gelage von zwei Frauen auf dem Lager geküsst und berührt wurde. Leaina verhehlt nicht, dass sie sich für dieses Ereignis schämt, das sie als gänzlich unnatürlich beschreibt. Im Laufe der berichteten Ereignisse legte eine der beiden Partnerinnen Leainas, die bezeichnenderweise aus Lesbos[64] stammende Megilla, gleichsam ihre

---

59 Zur Anwendung von Liebestränken durch Hetären vgl. neben Isai. 6, 21; Antiph. 1, 17; Demosth. 25, 80. Intellektuelle hingegen machten sich über diese Zaubereien lustig: Vgl. z. B. die ironischen Bemerkungen des Sokrates über die magischen Praktiken der Hetären gegenüber der Hetäre Theodote: Xen. mem. III 11, 16ff.

60 Vgl. Peschel 1987, 70. Amulette dieser Art aus Silber und Glas sowie Perlen mit eingearbeiteten Gesichtern wurden bei Ausgrabungen am sog. Bau Z im Kerameikos gefunden, bei dem es sich möglicherweise um ein Hetärenhaus handelt. Vgl. Knigge 1980, 256–265, 264f. Abb. 13, Anm. 15.

61 Zu Darstellungen dieser Zauberrädchen vgl. Paul-Zinserling 1994.

62 Vgl. Isai. 6, 21. Demosth. 48, 55. Vgl. auch Demosth. 48, 56, wo Olympiodor als „melancholan" (wörtl.: „schwarzgallig", d. h. „verrückt") beschrieben wird.

63 Vgl. dazu jetzt ausführlich Haley 2002, die sich ebenfalls mit der Frage beschäftigt, ob Lukian hier traditionelle Sichtweisen bezüglich weiblicher Homoerotik aufgreift, die sich – wie sie einräumt – aufgrund heutiger Überlieferungslage nicht leicht rekonstruieren lassen. Haleys Vorschlag, die Darstellung der homoerotischen bzw. bisexuellen Szene entspreche Lukians eigenen Neigungen und sei möglicherweise positiv konnotiert, halte ich für unzulässig spekulativ.

64 Wohl in Anlehnung an Legenden um die archaische Dichterin Sappho von Lesbos, welche erotische Beziehungen zu Frauen unterhalten habe, standen die Frauen der Insel in der Antike in dem Ruf, gleichgeschlecht-

weibliche Identität ab, indem sie einen zuvor unter einer Perücke verborgenen, geschorenen Kopf präsentiert. Megilla nehme sich – laut Leainas Bericht – von der Physiognomie her als weiblich, von ihrem Sinn und ihren Begierde her als männlich wahr. Nachdem Lukian durch Leainas Bericht vielleicht manches voyeuristische Interesse bei seinem Leser entfacht hat, lässt er dieses jedoch jäh ins Leere laufen. Die Einzelheiten dieser als unnatürlich beschriebenen Vereinigung enthält Lukian seinen Lesern vor: „Stelle keine so unschicklichen Fragen an mich. Das wären schändliche Sachen. [...] Ich werde nichts weiter sagen." So endet der Bericht der Leaina. Es ist nicht auszuschließen, dass Lukian bei dieser Szene von attischen Vasenbildern frühklassischer Zeit inspiriert wurde, welche Hetären abbilden, die mit sog. „olisboi", künstlichen Phalloi aus Leder, hantieren.[65] Dass Lukian bei seiner Schilderung Megillas an einen solchen „olisbos" dachte, liegt nahe, da er sie sagen lässt: „... und du wirst erkennen, dass ich den Männern in nichts nachstehe, statt ihrer Männlichkeit habe ich etwas anderes."[66]

4. ZUSAMMENFASSUNG

Lukian bemüht sich in seinen Hetärengesprächen darum, ein Hetärenbild zu entwickeln, das sich einiger bereits in der archaischen Zeit ausgebildeter Topoi über Wesensmerkmale und Verhaltensweisen der Hetären bedient. Hier sind konkret die den Hetären unterstellte Raffgier, ihre Neigung zum Alkohol, ihre Schönheit sowie die Anwendung magischer Praktiken im Sinne von Liebeszauber zu benennen. Das Aufgreifen dieser Topoi ist als Bestandteil des attizistischen Jonglierens mit Versatzstücken der klassischen Kulturtradition zu verstehen, obgleich Lukian diese Topoi in etwas andere Zusammenhänge stellt, als dies ursprünglich der Fall war. Auch in der charakteristischen Namensgebung der Hetären folgt Lukian seinen klassischen Vorbildern, ebenso in der allgemeinen Charakterisierung des sozialen Verhältnisses von Hetären und Liebhabern als affektive, längerfristige und durchaus verbindliche Paarbeziehung.

In drei Punkten weicht Lukian allerdings deutlich von dem Hetärenbild der klassischen Zeit ab.

1. Im Hetärenbild Lukians fehlt der elitäre Beigeschmack, den eine Hetärenliaison auch im demokratischen Athen stets behielt und der sich aus der Genese des Hetärenwesens aus der aristokratischen Symposionskultur erklären lässt.

---

lichen Neigungen nachzugehen. Vgl. dazu Hartmann 1998, 704.

65 Dazu Hartmann 2000, 1164. Oikonomides 1986.

66 Lukian. D. Mer. V 4 (Übersetzung Pahl).

2. Lukian ignoriert weitgehend die Ungleichheit des Status von Hetären und Liebhabern wie sie für die klassische Zeit belegt ist. Während im klassischen Athen die meisten Hetären entweder von Kupplern abhängige Sklavinnen oder freie fremde Frauen gewesen sein dürften, stellt sich Lukian seine Hetären wohl vornehmlich als verarmte und verwaiste Bürgertöchter vor, die aus der Not heraus ihren Lebensunterhalt als Hetären bestreiten. Damit wird das für die klassische Zeit nachweisbare Statusgefälle zwischen Hetären und Liebhabern nivelliert; sich aus diesem Gefälle ergebende und in der klassischen Literatur zahlreich bezeugte Konflikte, etwa in Bezug auf den Rechtsstatus von gemeinsamen Kindern oder die Möglichkeiten, ein Hetärenverhältnis in ein eheliches zu überführen, werden demzufolge bei Lukian nicht thematisiert. Vermutlich hätte der Ernst dieser Problematik den heiteren Ton jener Dialoge verdorben.

3. Lukian betrachtet das Hetärendasein als eine Art von Lohnerwerb, er nimmt den schönen Schein der „wahren Hetärenfreundschaft" nicht mehr wahr, den in klassischer Zeit viele Autoren aus Perspektive der Hetärenliebhaber wortreich in Absetzung zur Prostitution verteidigen. Lukian hingegen charakterisiert seine Hetären eindeutig als Prostituierte, wenn sie auch freilich eine gehobene Spielart der Prostitution repräsentieren sollen. Anflüge wahrer Liebe gesteht er nur den ganz jung und naiv charakterisierten Hetären und Liebhabern zu. Dies steht sicherlich in unmittelbarem Zusammenhang mit den zeitspezifischen Erfahrungen Lukians. Dass die Prostitution in den Städten des kaiserzeitlichen Imperiums blühte, ist hinreichend belegt, ebenso, dass einige Prostituierte – durch die in Anlehnung an die Verhältnisse der klassischen Zeit erfolgende Bezeichnung als „hetaira" oder „amica"[67] – vom Gros der Bordellprostituierten abgehoben wurden.[68] Der eigentliche Hintergrund jener Benennung als Gefährtinnen, nämlich der Ursprung des Hetärenwesens in der aristokratischen Freundschaftsethik, blieb den Autoren der römischen Kaiserzeit ein Rätsel, was sich beispielsweise auch an der Verwunderung Plutarchs darüber festmachen lässt, „dass sie [die Athener] die hässlichen Dinge mit höflicher Umschreibung hinter hübschen und freundlich klingenden Worten verstecken, wenn sie etwa die Huren („pornai") Freundinnen („hetairai"), die Tribute Beiträge, die Besatzung der Städte Wachen und das Gefängnis Zelle nennen ...".[69] Plutarch hält demnach die Benennung der Hetären als Freundinnen für einen bloßen Euphemismus, ohne den ursprünglichen Sinn dieser Benennung zu erfassen. Abschließend lässt sich bilanzieren, dass Lukian mit dem von ihm vorgelegten Hetärenbild sich von der klassischen Tradition vielleicht doch weiter entfernt hat, als es auf den ersten

67 Dazu ausführlich Stumpp 1998, 23f. Zur Abgrenzung der gehobenen Prostituierten von den Bordellprostituierten auch Stumpp 1998, 56 mit Belegen bei Plautus.

68 Zur Forschungskontroverse des Hetärenwesens in Rom Stumpp 1998, 52 mit Anm. 225.

69 Plut. Sol. 15, 2f. (Übersetzung Ziegler).

Blick scheint. Wenn auch der Autor gerade durch seine Kenntnis zahlreicher Details des athenischen Alltagslebens (etwa durch Bezeichnungen von Stadtvierteln, Festen etc.) suggeriert, ein authentisches Bild vom Liebesleben der Athener zu entwerfen, so hat die vorangehende Darstellung gezeigt, dass die antiquarische Haltung das Eindringen zeitgenössischer Umdeutungen nicht ausschließt. An einer historisch ganz exakten Rekonstruktion des klassischen Hetärenbildes mag Lukian vielleicht auch gar nicht gelegen gewesen sein. Denn grundsätzlich ist mit Wieland davon auszugehen, dass „unser Autor bey seinen hetärischen Dialogen keine andere Absicht gehabt [...] [haben dürfte], als einen neuen – und noch von keinem Schriftsteller seiner Art betretnen – Weg [einzuschlagen], seine Leser angenehm zu unterhalten". Und dies ist ihm sicherlich gelungen.

LITERATURVERZEICHNIS

Edition

M.D. Macleod, Luciani Opera, I-IV, Oxford 1972–1987.

Forschungsliteratur

Baldwin 1973 = B. Baldwin, Studies in Lucian, Toronto 1973.

Bompaire 1958 = J. Bompaire, Lucien écrivain: Imitation et création (= Bibilothèque des Ècoles Françaises d'Athènes et de Rome) Paris 1958.

Branham 1989 = R.B. Branham, Unruly eloquence. Lucian and the comedy of traditions (= Revealing antiquity 2) Cambridge, Mass. u.a. 1989.

Burkert 1977 = W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (= Die Religionen der Menschheit Bd. 15), Stuttgart/Berlin/Köln u.a. 1977.

Cook/Boardman 1953 = J.M. Cook/J.Boardman, Archeology in Greece 1953, in: JHS 74 (1954) 142–169.

Csapo/Slater 1995 = E. Csapo/W.J. Slater, The Context of Ancient Drama, Ann Arbor 1995.

Davidson 1999 = J.N. Davidson, Kurtisanen und Meeresfrüchte, Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen, (Übersetzung der Originalausgabe London 1997) Berlin 1999.

Haley 2002 = S.P. Haley, Lucian's „Leaena and Clonarium": Voyeurism or a Challenge to Assumptions? in: N.S. Rabinowitz/L. Auanger (Hg.), Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World, Austin 2002, 286–303.

Hall 1981 = J. Hall, Lucian's satire (= Monographs in classical studies), New York 1981.

Hartmann 1998 = Hartmann E., Homosexualität, in: DNP 5 (1998) 703–707.

Hartmann 2000 = Hartmann E., Olisbos, in: DNP 8 (2000) 1164.

Hartmann 2002 = Hartmann E., Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen (= Historische Studien Bd. 30), Frankfurt a. M./New York 2002.

Henry 1985 = M. Henry, Menander's courtesans and the Greek comic tradition (= Studien zur klassischen Philologie Bd. 20), Frankfurt a. M. – Bern/New York 1985.

Jones 1986 = C.P. Jones, Culture and Society in Lucian, Cambridge Mass. 1986.

Knigge 1980 = U. Knigge, Kerameikos, Tätigkeitsbericht 1978, in: Archäologischer Anzeiger 1980, 256–265.

Krieter-Spiro 1997 = M. Krieter-Spiro, Sklaven, Köche und Hetären. Das Dienstpersonal bei Menander. Stellung, Rolle, Komik und Sprache (= Beiträge zur Altertumskunde 93) Stuttgart/Leipzig 1997.

Lukian von Samosata, Lügengeschichten und Dialoge, Übersetzung von C. M. Wieland nach der Erstausgabe von 1788/89, http://www.gutenberg2000.de/lukian/luegen/luegen.htm.

Lucarini 1998 = C.M. Lucarini, Nota sui caratteri delle cortigiane nella commedia e in Luciano, in: Studi classici e orientali 46 (1998) 955–957.

Nesselrath 1999 = H.G. Nesselrath, Lukianos von Samosata, in: DNP 7 (1999) 493–501.

Nesselrath 2001 = H.G. Nesselrath, Lukian: Leben und Werk, in: Lukian, Philopseudeis è Apiston. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Ebner/ H. Gzella/ H.-G. Nesselrath/ E. Ribbat. (= Sapere. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, Bd. III) Darmstadt 2001, 11–31.

Möllendorff 2002 = P. v. Möllendorff, Rezension von: Lukian, Philopseudeis è Apiston. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Ebner/ H. Gzella/ H.-G. Nesselrath/ E. Ribbat. (= Sapere. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, Bd. III) Darmstadt 2001, in Plekos 4 (2002) http://www.plekos.uni-muenchen.de/2002/rebner.html.

Paul-Zinserling 1994 = V. Paul-Zinserling, Der Jena-Maler und sein Kreis, Zur Ikonologie einer attischen Schalenwerkstatt um 400 v. Chr., Mainz 1994.

Pellizer 1995 = Luciano: Dialoghi delle cortigiane; eingeleitet und übersetzt v. E. Pellizer; Kommentar v. A. Sirugo, Venedig 1995.

Oikonomides 1986 = A.M. Oikonomides, Kollix, olisbos, olisbokollix, in: Horos 4 (1986) 168–178.

Peschel 1987 = I. Peschel, Die Hetäre bei Symposion und Komos, Frankfurt/M./Bern/New York 1987.

Plankl 1958 = Lukian, Alkiphron, Aristainetos: Hetären. Gespräche, Briefe, Epigramme, ausgewählt und erläutert von W. Plankl, München 1958.

Robinson 1979 = C. Robinson, Lucian and His Influence in Europe, Chapel Hill 1979.

Rütten 1997 = U. Rütten, Phantasie und Lachkultur, Lukians „Wahre Geschichten" (= Classica Monacensia, Münchener Studien zur Klassischen Philologie, Bd. 16), München 1997.

Schneider 1913 = K. Schneider, Hetairai, in: RE VIII, 2 (1913), 1331–1372.

Schuhmann 1989 = E. Schuhmann, Die soziale Stellung der Hetären in den Komödien des Plautus, in: Index 17 (1989) 155–160.

Schnurr-Redford 1996 = C. Schnurr-Redford, Frauen im klassischen Athen, Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit (= Antike in der Moderne) Berlin 1996.

Sirugo 1995 = Luciano: Dialoghi delle cortigiane; eingeleitet und übersetzt v. E. Pellizer; Kommentar v. A. Sirugo, Venedig 1995.

Stumpp 1998 = B.E. Stumpp, Prostitution in der römischen Antike (= Antike in der Moderne) Berlin 1998.

Adolf Lippold †

Rolle und Bild der Frauen in der Historia Augusta

Die sog. Historia Augusta ist tradiert als ein Corpus von Biographien römischer Herrschergestalten der Zeit von 117 bis 284. Diese ausführlichste uns erhaltene lateinische Darstellung der Biographien jener Epoche stammt nach der Tradition von sechs unter den Kaisern Diokletian und Konstantin schreibenden Autoren. Im Anschluss an einen 1889 – im Hermes 24 – erschienenen Aufsatz H. Dessaus neigt man jedoch heute meist dazu, dies als Fiktion und die HA als Werk eines einzigen um 400 schreibenden Autors anzusehen. Offenbar in der Erkenntnis der Schwierigkeiten, alle diese besonders nach ihrer Qualität doch sehr unterschiedlichen Viten dem gleichen Autor zuzuordnen, spricht man immer wieder von verschiedenen „Arbeitsphasen" (z. B. J. P. Callu) oder „Masken" (z. B. F. Paschoud) des dann öfters auch Redaktor genannten Verfassers.[1] Ungeachtet aller Versuche, die HA nach 337 zu datieren, besteht weithin Konsens, dass sich in der HA zahlreiche in der Zeit von 284–337 zu datierende Spuren finden. Freilich möchte man dies nicht als Indiz für die Datierung der HA sehen, sondern als Bemühung des Verfassers um die Glaubwürdigkeit seiner Fiktion.[2] Abweichend von der communis opinio kam ich u. a. zu folgenden Ergebnissen:

1. Der Kern der HA-Viten stammt von mehreren Autoren, wobei ich mich weder auf Zahl oder Namen der Autoren festlegen möchte.
2. Um 330 wurden die bezüglich Umfang, Qualität und Tendenz verschiedenen Viten zu einem Corpus vereint und durch den auch vom Geist seiner Zeit beeinflussten Herausgeber mit sehr unterschiedlicher Intensität überarbeitet.
3. Daraus ergeben sich etliche, besonders stilistische Gemeinsamkeiten, jedoch keine einheitliche Tendenz oder Darstellungsabsicht.
4. Da hinsichtlich Anzahl und Umfang m. E. in der Regel überschätzte, zwischen ca. 337 und 440 datierbare Spuren nicht ausreichen, das Erscheinen des Corpus auf einen bestimmten Zeitpunkt zu fixieren (z. B. ca. 363, 395 oder 420), neige ich dazu, dass es sich

---

1 Unter Hinweis auf 1998 erschienene Computerstudien (in: Literary and Computing 13) meint K. Rosen (HZ 272, 2001, 737) mit Recht, dass (zumindest) im Blick auf die Autorfrage die HA-Forschung wieder spannend geworden sei.

2 Zur neueren Forschung vgl. u. a. Lippold 1991b; J. Callu In: Histoire Auguste I; Paschoud, Histoire Auguste V 1 sowie BHAC und HAC.

bei der uns vorliegenden Fassung der HA um eine gegen 450 entstandene Abschrift handelt, in welche aus verschiedenen Jahren stammende Randnotizen eingeflossen sind.[3]

Kaum bestreitbar folgen die Viten der HA Traditionen griechisch-römischer Geschichtsschreibung – speziell der römischen Kaiserbiographie. Mehr als in der modernen Historiographie geht es u. a. darum zu unterhalten, treten Frauen nur selten stärker hervor, sind ihr Bild und ihre Rolle aus männlicher Perspektive gestaltet. Gewiss fanden etliche der etwa 60 in der HA begegnenden Frauen oder allgemeine Äußerungen über Frauen in der HA immer wieder Beachtung, doch legte erstmals 1990 E. Wallinger eine umfassendere Untersuchung über „Frauen in der HA" vor.[4] Im Banne der communis opinio meint auch W., dass die HA von einem, bestimmte Absichten verfolgenden, im Umfeld des stadtrömisch-heidnischen Adels zu suchenden Autors aus dem ersten Viertel des 5. Jhdts. stamme. Im Zusammenhang mit einer kurzen Besprechung dieser Arbeit[5] habe ich die Notizen zu Frauen in der HA nochmals überprüft und fand dabei meine Positionen zur HA bestätigt. Ursprünglich wollte ich von den Ergebnissen dieser Überprüfung Bemerkungen zu Rolle und Bild der Frauen in der v. Hadriani sowie Frauen um Elagabal (Heliogabalus) und Severus Alexander (Alexander Severus) vortragen,[6] doch gaben mir vor allem drei in den letzten Jahren erschienene Arbeiten[7] Anlass, Zenobia von Palmyra, die am ausführlichsten in der HA bzw. den dort genannten Autoren Trebellius Pollio[8] und Vopiscus[9] behandelten Frau, in den Mittelpunkt zu stellen. Notizen der HA waren es, die das seit den Tagen Bocaccios besonders dann im 16. und 18. Jhdt. fassbare Nachleben dieser außergewöhnlichen, bis heute immer wieder faszinierenden Frau mit prägten.[10] Gewiss gilt es stets zu fragen, inwieweit die Aussagen in der HA zu Zenobia Bezug zur Realität haben bzw. zur Rekonstruktion des Zenobiabildes dienen können oder ob sie weitgehend unglaubwürdig sind, sie etwa, wie dies neuerdings B. Bleckmann darzulegen sucht, nur einen Mythos spätrömischer Geschichtsschreibung spiegeln.[11] Mir geht es

3 Lippold 1991 a, 1998 u. 2002; zitiert findet sich die HA (und zwar v. Maximin 1,5) zuerst um 550 in den Getica des Iordanes (83), dazu Lippold 1991b, 164ff.

4 E. Wallinger 1990; seither u. a.: E. Frezouls 121f. und Temporini-Vitzthum 187/333 pass.

5 Gnomon 68, 1996, 275f.

6 Vgl. Anm. 25.

7 Charles-Gaffiot (darin u. a. Equini-Schneider; Bauzou); U. Hartmann 2001; B. Bleckmann bei Temporini-Vitzthum 329ff.

8 Vgl. Anm. 27.

9 Vgl. Anm. 63.

10 Vgl. z. B. Charles-Gaffiot 139ff.; Hartmann 424, 470ff.

11 Bleckmann, für den die HA um 400 entstanden ist, gehört zu den schärfsten Kritikern des Zenobiabildes in der HA; nach B. hat der Autor die bei ihm als amazonenhaft-orientalische Herrscherin erscheinende Zenobia als heroische Frauenfigur konstruiert, um damit die völlige Auflösung der Herrschaftsordnung unter dem dekadenten Gallienus aufzuzeigen; vgl. Anm. 30.

vornehmlich um die hier aufscheinenden Frauenbilder und die Zeit, der sie zuzuordnen sind.[12]

Angesichts der lückenhaften und problematischen Überlieferung zu Zenobia, aber auch um anzudeuten, dass man in der Skepsis gegenüber Notizen der HA nicht zu weit gehen darf, möchte ich zunächst einige als in etwa gesichert geltende Fakten referieren.[13] Zenobia wurde um 240 in der römischen Colonia Palmyra als Tochter des römischen Bürgers Antiochus geboren.[14] 255/58 heiratete sie den zum Herrscher von Palmyra aufgestiegenen Odaenathus.[15] Nach Gefangennahme Kaiser Valerians durch die Perser im Juni (?) 260 erwarb sich der 257/59 zum Konsular aufgestiegene Odaenathus große Verdienste um den Erhalt römischer Macht und wurde daher 260/61 von Gallienus mit den Titeln eines dux Romanorum und corrector totius Orientis ausgezeichnet. Als Odaenathus nach einem bis Ktesiphon führenden Zug gegen die Perser ermordet wurde, übernahm Zenobia im Namen ihres noch minderjährigen Sohnes Vaballathus[16], geduldet von Gallienus, sofort die Herrschaft über Palmyra und die Sicherung des Ostens. Claudius, gebunden durch den Kampf gegen die Goten, blieb nichts anderes übrig, als Zenobias Führungsrolle im Osten hinzunehmen. Nachdem Zenobia ihre Herrschaft auch noch auf Ägypten ausgedehnt hatte und dann noch den Titel Augusta annahm, kam es 271 (?) zum Bruch mit Rom, besiegte Aurelian 272 Zenobia, führte sie – wahrscheinlich 274 – beim Triumphzug in Rom mit sich, schenkte ihr dann das Leben.

Aus den Testimonia ergibt sich, dass zu Zenobia in keinem literarischen Werk der Antike so ausführliche Zeugnisse zu finden sind wie in der HA. Leider fehlen dort zuverlässige Angaben zum Wissen über Zenobia, denn in v. trig.tyrr. 30 und v. Aurel. wird zwar auf Briefe Zenobias und Aurelians sowie auf Gespräche zwischen beiden verwiesen, doch sind diese sog. Dokumente ebenso als erfunden anzusehen wie der in v. trig.tyrr. 15,6 als Zeuge für die Schönheit Zenobias bemühte Cornelius Capitolinus.[17] Als Quellen der HA vermu-

---

12 Für mich gehen die Bilder der Zenobia in der v. trig.tyrr.30 und der v. Aurel. auf verschiedene Überlieferungen zurück (vgl. Anm. 46f.).

13 Dafür folge ich im Wesentlichen den Ergebnissen Hartmanns.

14 Material: neben Lit. in Anm. 7 vgl. z. B. Hanslik/Wegenast, RE 2, X 1972 s. v. Zenobia 2; Wallinger 39ff. – Vollständiger Name der Z. und ihres Vaters (Antiochus) nur auf Inschriften u. Münzen (Hartmann 116f.); Z. also auch Tochter eines römischen Bürgers, was die literarische Überlieferung übergeht.

15 Zu Odaenathus neben Hartmann pass. vgl. nur Volkmann, RE Suppl. XI s. v. Septimius 1243ff. – In der HA: v. Val.4,2; v. Gall. bes. 3,10,12) und v. trig.tyrr. bes. 15 (sog. v. Odaenathi); Romfreundlichkeit des Odaenathus auch in sonstigen lit. Quellen; zur Verherrlichung vgl. Anm. 21.

16 Vollständiger Name (Iulius) Aurelius Septimius Vaballathus Athenodorus (nur AE 1904, 600 ILS 8924) – neben Hartmann vgl. nur Enßlin RE VII A 2013 ff; PL RE s. v. Athenodorus 2. – In der HA, die Herennianus u. Timolaus als Söhne der Zenobia nennt (vgl. Anm. 32), Vaballathus nur v. Aurel. 38,1.

17 V. trig.tyrr. 30,4ff. u. 23; v. Aurel. 26,3ff.; 27,3ff. – Der 27,6 als Übersetzer des Briefes der Zenobia genannte Nicomachus ist nicht identisch mit Nicomachus Flavianus, Consul von 394 (vgl. Lippold 1998 XII; zu

tet man hier nun neben freien Erfindungen vor allem die um 360 – m. E. schon um 305 – entstandene sog. Enmannsche Kaiserchronik [EKG][18] sowie – wenigstens für Zenobia in der v. Aurel. – eine ähnliche auch bei Zosimus vorliegende, vielleicht durch die ins späte 4. Jhdt. datierten Annalen des Nicomachus Flavianus[19] mit geprägte Quelle. Da, wie oft nicht hinreichend beachtet, von den vermutlich aus der EKG schöpfenden Epitomatoren des 4. Jhdts. Aurelius Victor und die Epitome zu Zenobia schweigen, Eutrop nur wenige auch in der HA zu findende Details bietet,[20] sollte man gerade hier daran zweifeln, ob die HA von einer erst um 360 entstandenen Quelle bzw. von Eutrop abhängt, und in Betracht ziehen, ob es nicht besser ist, die der HA und Eutrop gemeinsame Quelle ins frühe 4. Jhdt. zu datieren.[21] Vor allem weil für die Zeit zwischen etwa 265 und 271 Quellen zum Lobe Odaenaths existierten,[22] ist damit zu rechnen, dass es Zeugnisse dieser Art auch für Zenobia gab und sie das m. E. zwischen ca. 290 und 320 entstandene Bild der Herrscherin in v. trig. tyrr. 30 bzw. 15 – ob nun direkt oder indirekt – mit beeinflussten.[23] Auch bei allen anderen Zeugnissen der HA zu Zenobia, einschließlich der mehr negativen Notizen,[24] spricht nichts

Nicomachus vgl. Anm. 19). Zur Häufigkeit solcher in der Tradition antiker Geschichtsschreibung stehenden Dokumente in der HA, aber z. B. auch in der um 300 entstandenen Kirchengeschichte Eusebs vgl. z. B. Lippold 1999, 159.

18 Der oft vertretenen Ansicht, dass die EKG (Enmann, Philologus Suppl.4, 1884, 337ff.) bis 337 oder 357 gereicht habe, folgt auch Hartmann 29. Nach wie vor sehe ich keinen Grund, die EKG – oder wie man eine derartige KG sonst benennen mag (vgl. Anm. 21) – nach ca. 305/06 zu datieren (vgl. Lippold 1991b, 144; 1999, 160f.). Ferner dürfte in der HA die bis 270 führende Chronik des Dexippos herangezogen worden sein (vgl. Lippold 1991b, 78ff; Hartmann 30 – mit Lit.).

19 Wahrscheinlich hat dieser Exponent des stadtrömischen Heidentums um 390 ein Geschichtswerk verfasst, doch reichen die testimonia nicht aus, nähere Aussagen zu diesem Werk, gar zur Wirkung auf andere Autoren zu machen (Lippold 1998 XIIf; 1999, 161); skeptisch auch Hartmann 37f., der dafür von einer um 400 zu datierenden Grundquelle spricht.

20 Eutrop 9,10f. und 13; aus dem Schweigen Victors u. der Epitome folgerte Ratti (1996, 326), dass Eutrop (369/70) die früheste literarische Quelle für die Palmyrener ist; auch Ratti (1996, bes. 23ff.) bietet kein neues Argument dafür, dass die HA erst gegen 400 (395/98) zu datieren ist.

21 Vor allem Vermutungen J. P. Callus (HAC II, 1994, 71ff.) zu einer um 300 erschienenen Römischen Geschichte von Octavian bei Carus haben mich (1999, bes. 159ff.) darin bestärkt, dem Vorurteil entgegenzutreten, dass die diokletianisch-konstantinische Epoche eine quellenarme, insbesondere eine ausführliche Darstellung der römischen Geschichte entbehrende Zeit war.

22 Man vgl. bes. das um 265 entstandene 13. sibyllinische Orakel (überzeugend dazu jetzt Hartmann 28f. u. 184ff.); ferner vor allem die bei Libanius ep.1078 bezeugte, um 270 gehaltene Rede des Longinus (vgl. Anm. 72) – dazu Volkmann RE Suppl. Bd. XI 1246.

23 Vgl. Indizien für Entstehung zwischen ca. 290 (ungünstige Überlieferung zu Gallien) und 320 (Lob für Claudius vgl. Anm. 51). Mit Recht vermutet Hartmann (424f.), dass man schon Ende des 3. Jhdts. vielfach die Palmyrener und ihre Dynasten nicht mehr als Bürger einer colonia ansah, sondern als Wüstenbarbaren (vgl. Paneg. von 297 – dazu auch Anm. 27) oder als Barbaren (Lat. Ver. 13,42 frühes 4. Jhdt.).

24 Vor allem in v. Aurel.; gegen Vermutungen Paschouds (1996, 7f. 12 u. a.), wonach der Leser hinter Aurelian den 364–75 regierenden Valentinian sehen soll und auch in den Zenobia betreffenden Passagen der v. Aurel.

dagegen, dass sie vor 330 entstanden und mithin als die ältesten uns in der lateinischen und auch griechischen Literatur erhaltenen anzusehen sind. Bedeutsam war mir für die Datierung der Passagen der HA zu Zenobia schon um 300 nicht zuletzt, dass nicht nur wie mit Recht oft betont Zenobia in ihrer Realität, sondern auch – wie leider oft verkannt – das von ihr in der Überlieferung geformte Bild – speziell in der HA – im Zusammenhang gesehen werden müssen mit den aus Emesa (Syrien) stammenden sog. syrischen Augustae des späten zweiten und frühen dritten Jahrhunderts: also Iulia Domna, der Gemahlin des Septimius Severus, ihrer Schwester Iulia Maesa, der Großmutter der Kaiser Elagabal und Alexander, sowie deren Töchter Soaemias (Mutter Elagabals) und Mamaea, der Mutter Alexanders.[25] Bei den Notizen der HA zu Zenobia möchte ich im Wesentlichen vier Gruppen unterscheiden: 1. c. 21 der v. Gall.; 2. c. 15 (Odaenathus) sowie c. 16/17, 24 und 27f. der ebenfalls dem Trebellius Pollio zugeschriebenen v. trig.tyrr.; 3. c. 30 der v. trig.tyrr. (v. Zenobiae); 4. Notizen im c. 22, 25–35 und 38 der v. Aurel. des Vopiscus. Ansonsten finden sich in der HA nur noch marginale, teils durchaus beachtenswerte Erwähnungen der Zenobia.[26] Für Trebellius Pollio, der angeblich die Viten von Valerian bis Claudius verfasst hat,[27] spielen Frauen im erhaltenen Teil der v. Val. fast gar keine Rolle, sind die Aussagen mit Ausnahme von c. 13 in v. Gall.[28] und v. Claud.[29] spärlich. In der insgesamt den Kontrast zwischen Valerian und Gallienus noch unterstreichenden v. trig.tyrr. wird einleitend betont, dass sich unter Gallienus und Valerian (sic!), also von 251–268, in verschiedenen Teilen der Welt 30 Tyrannen erhoben und unter Gallienus, „diesem schlimmsten Ungeheuer, unter dem

die Annalen des Nicomachus herangezogen seien, vgl. Lippold 1998 XII/XIV; ebenfalls lehne ich (1999, 175f.) die Deutung Aurelians als Kontrastfigur zu Konstantin ab – vgl. Anm. 68.

25 Vgl. etwa Hartmann 465 (aber ohne die nötigen Konsequenzen für die Datierung der HA); Th. Bauzou bei Charles-Gaffiot 27ff. – Nur Maesa u. Mamaea in der HA (weitgehend basierend auf Cassius Dio u. Herodian) etwas besser zu fassen.

26 quadr.tyrr. 4,1; 5,1 Probus 9,5; v. Claudii 4,4,7,5, d. h. in zwei Dokumenten erscheint Zenobia als Feindin; bezeichnend scheint im Sinne einer Nichtbelastung Zenobias und Lob des Claudius, dass Zenobia nicht genannt wird in 11,1f.: demnach unternahmen die Palmyrener, als Claudius anderweitig gebunden, einen zunächst erfolgreichen Krieg gegen Ägypten, wurden aber dann geschlagen, schworen die Ägypter den Eid auf den abwesenden Claudius – dazu Lippold 1998. 191 u. 2002, 334; zum Kampf Palmyras um Ägypten (269/70) vgl. Anm. 45.

27 Nach v. Aurel. 2,1 von Philippus Arabs bis Quintillus; zur Problematik der Zuweisung an Trebellius Pollio und der Lücke in der HA für die Zeit von 244 – 253 bzw. 260 vgl. Desbordes VII-XVII und Ratti 2000. XIX bis XXVI – Trebellius Pollio, jedenfalls erfunden (vgl. Lippold 2002, 312, 11).

28 Namentlich außer Zenobia nur Salonina, die Mutter von Galliens Sohn Saloninus und Pipara, Tochter eines Barbarenkönigs (Wallinger 129; Ratti 2000, 196). Zahlreiche Münzen der Cornelia Salonina Augusta (RIC VI, 105f.); vielleicht ist auch Pipara, Pipa bei Aur.Vict.33, eine historische Gestalt (vgl. Ratti a. O.).

29 Zum Ruhm des Claudius 1, 6: amavit parentes – Frauen außer Zenobia (dazu Anm. 26) nur in 13,2f.; Claudia, die Nichte des Kaisers, Mutter des Caesars Constantius sowie Schwestern des Kaisers, darunter Constantina (wohl erfunden); dazu Lippold 2002, 336f.

Rom je zu leiden hatte“, sogar Frauen die Macht ergriffen.[30] Schon um auf die wohl im Blick auf die Tyrannen in Athen 404/403 gewählte Zahl 30 zu kommen, zählt der tyrannus auch eindeutig im Sinne der seit 312/15 gesicherten Bedeutung – illegal zur Macht gekommene Person – gebrauchende Autor[31] neben erfundenen oder nicht zwischen 251 und 268 agierenden Leuten auch solche auf, die gar keine Usurpatoren waren. Von Frauen ist in den meisten Viten der trig.tyrr. keine Rede, erscheinen einige Male Frauen als Dirnen und wird zweimal – anonym – auf Mütter verwiesen. Namentlich erwähnt wird außer den peregrinae Zenobia und Victoria (c. 30f.) nur Calpurnia, die aus römischem Adel stammende Ehefrau des 236 usurpierenden Titus (c. 32).

Laut v. Gall. 13,1–3 übernahm Zenobia sofort nach der Ermordung ihres von Pollio sehr positiv beurteilten Gatten Odaenathus und seines Sohnes Herodes[32] die Herrschaft. Im Namen ihrer noch minderjährigen Söhne Herennianus und Timolaus[33] habe sie lange nicht „weibisch und nach Frauenart“ regiert, sondern mit mehr Schneid und Geschick, nicht nur als der von „jeder Jungfrau übertroffene“ Gallienus.[34] Offensichtlich aus einer Gallienus freundlichen Quelle wird in 13,4 berichtet, dass Gallienus nach Odaenathus Tod wie ein umsichtiger Fürst handelnd den General Heraclianus mit einem Rachefeldzug gegen die Perser beauftragt habe, dieser jedoch sein Heer im Kampf gegen die Palmyrener verlor.[35] Auf die „wie ein Mann“ über Palmyra und den großen Teil des Ostens gebietende Zenobia (13,5) fällt auch hier kein Schatten.

Ergänzend gleichsam erfahren wir in v. trig.tyrr. 15, der vita des Odaenathus, dass dieser nach der Gefangennahme Valerians den Bestand des Reiches im Osten bewahrt hatte, er schließlich gemeinsam mit Zenobia, seinem älteren Sohn Herodes sowie den jüngeren

30 Ähnlich wie in v. trig.tyrr. 30,1 wird zum Ausdruck gebracht, dass dank der Verderbtheit Galliens die Krise des Reiches ihren Höhepunkt erreichte (zur Frage, ob und wann Rom im 3. Jhdt. eine umfassende Krise zu bewältigen hatte, vgl. z. B.: Chr. Witschel, Krise – Rezession – Stagnation 1999, 3ff. u. a.; Hartmann pass.; Lippold 2002, 312f.). Die Wende von der ursprünglich positiven, vielleicht auf Dexipp (vgl. Anm. 18) zurückgehenden Beurteilung Galliens ist erstmals im Paneg. auf Constantius von 297,10,1f. fassbar (Lippold 2000, 312f. a. O.). Mit Recht unterstreicht auch Ratti 2000, XXX die Kontrastierung Galliens mit Claudius.

31 Man vgl. die Inschrift (CIL VIII 39) auf dem 315 eingeweihten Konstantinsbogen in Rom (zu Maxentius als Tyrann dann auch den Paneg. auf Konstantin von 321, bes. c.3.32f.) – dazu Lippold 2002, 330, 97).

32 Übereinstimmend und ergänzend v. trig.tyrr. 15,5 u. 16f. – dazu Ratti 2000, 153f; Hartmann 218/24 – Herodes (nur in HA mit Namen) wohl identisch mit dem nur auf einer Inschrift genannten Herodianus (dazu Hartmann 112).

33 Da neben v. Gall. 13,2 nur HA v. trig.tyrr. 15,3.17,1. 24,4. 27,1. 28. 30,2 u. v. Aurel. 38, 1 genannt, wird ihre Existenz häufig bestritten (Ratti 2000, 155f; Hartmann 125f).

34 Es ist den Quellen (bei Hartmann 243, 4) entsprechend kaum daran zu zweifeln, dass Zenobia problemlos Odaenaths Herrschaft übernahm, formal jedoch dann im Namen ihres Sohnes Vaballathus regierte (vgl. Anm. 16). – Zu 13, 2f. vgl. v. trig.tyrr.30, 1f. und (aber ohne Polemik gegen Gallienus) 27,1f. (dazu Anm. 37).

35 Zu Heraclianus praef.praet.Galliens vgl. Ratti 2000, 156f.; Hartmann 260f.

Söhnen Herennianus und Timolaus gegen die Perser gezogen sei. Nach seinem Sieg wurde Odaenathus, der gemeinsam mit Zenobia nicht nur den Osten, sondern alle Teile des Orbis wieder in den alten Zustand versetzt hätte,[36] zusammen mit Herodes von Maeonius ermordet.[37] Nach c. 15,8 sei Zenobia, die wie ihr Mann alle Gefahren des Krieges bestanden hatte, ja von vielen für noch tapferer gehalten wurde, die vornehmste aller Frauen des Ostens und, wie Cornelius Capitolinus versicherte, die Schönste.[38]

Im Gegensatz zu v. Gall. 13 und v. trig.tyrr. 15 bieten v. trig.tyrr. 16f. und 27 ein negatives Bild der Zenobia. Nach c. 16f. brachte sie für Herodes, den von Odaenathus geliebten Sohn aus erster Ehe, nur die Gefühle einer Stiefmutter auf, stand sie zeitweilig mit Maeonius,[39] dem Vetter Odaenaths im Einvernehmen, weil sie darüber verärgert war, dass der Stiefsohn vor ihren Söhnen den Kaisertitel erhielt. Nach c. 27 maßte sich Zenobia im Namen der von Odaenath hinterlassenen Söhne Herennianus und Timolaus[40] die Herrschaft an, regierte sie länger als es sich für eine Frau ziemt, ließ sie die Knaben im Purpur auftreten und bei von ihr, „wie von einem Mann", einberufenen Heeresversammlungen teilnehmen. Dabei berief sie sich u. a. auf Semiramis, Dido und ihre Stammmutter Kleopatra.[41] Die Söhne, so lesen wir noch in v. trig.tyrr. 27, wurden nach den einen Autoren von Aurelian getötet, nach den anderen starben sie eines natürlichen Todes. Jedenfalls lebte noch zur Zeit Eutrops Nachkommen der Zenobia in der vornehmen Gesellschaft Roms.[42]

Mit knapp drei Teubnerseiten (95 Zeilen) bietet die besser als ein Elogium zu bezeichnende sog. Vita der Zenobia (v. trig.tyrr. 30) die einzige etwas umfassendere Aussage der HA über eine Frau. Selbstverständlich wird das speziell hinsichtlich des Wertes als historische Quelle vorwiegend negativ beurteilte Kapitel in der kaum übersehbaren Literatur zu

36 Wie Hartmann (160f. bzw. 168f. und 211ff.) mit Recht unterstreicht, hat Odaenath wohl c. 262/63 bzw. 266/67 zu datierende und bis Ktesiphon führende Feldzüge gegen die Perser, unter dem bis 273 regierenden Sapor (Shapur) unternommen, geht die Überlieferung dazu (auch in der HA), letztlich auf Dexipp zurück. Die v. trig.tyrr. 15 und 27,6 behauptete Teilnahme der Zenobia am Zug gegen die Perser (beide Züge verschmolzen) wird meist bezweifelt, ist aber m. E. (im Blick auch auf die syr. Kaiserinnen – vgl. Anm. 29) nicht auszuschließen.

37 Details zur Überlieferung zu Maeonius sind umstritten, doch könnte er tatsächlich der Mörder Odaenaths gewesen sein (Hartmann 222f.; gegen Hartmann wird auch v. trig.tyrr. 17 nicht behauptet, dass Zenobia ihn zum Mord anstiftete).

38 Vgl. Anm. 17.

39 Vgl. Anm. 36.

40 Vgl. Anm. 33.

41 Zu Dido (vgl. 30,2); Kleopatra vgl. Anm. 46; Semiramis nur hier; gegen Hartmann 23,26 bedurfte es dazu keiner Anregung Ammians (28,4,9).

42 Nach Zonaras 12,27 nahm Aurelian eine der Töchter Zenobias zur Frau (dies sonst nicht bestätigt), andere Töchter mit vornehmen Römern verheiratet. Noch heute (dies wohl der Quelle entnommen) lebende Nachkommen erwähnt Eutrop 9,13 (vgl. noch unten Anm. 57).

Zenobia stets herangezogen und im Zusammenhang mit den sonstigen Testimonia gewürdigt, doch nur ausnahmsweise als eigenständiges Produkt der Literatur betrachtet.[43] Klar gegliedert ist v. trig.tyrr. 30 in vier Abschnitte: 1. Herrschaftsübernahme und Regierung der Zenobia (1–3); 2. Die militärische-politische Leistung der Zenobia, gewürdigt in einem Brief Kaiser Aurelians an Senat und Volk von Rom (4–11); 3. Charakterisierung Zenobias (11–22); 4. Schicksal nach der Gefangennahme (23–27).

Nach einem programmatischen, auch als Vorspann zu c. 31 (Victoria) dienenden Einleitungssatz kam es, als der Staat bereits erschöpft war, durch das nichtswürdige Treiben des Kaisers Gallienus so weit, dass sogar Frauen – und zwar peregrinae – aufs trefflichste regierten. Diese auf gewisse Vorbehalte des Autors gegenüber Frauen hinweisende Äußerung besagt also nicht, dass Herrschaft von Frauen grundsätzlich abgelehnt wird. Mit der ohne negativen Unterton erfolgten Bezeichnung Zenobias als peregrina wird meiner Ansicht nach nochmals evident, dass v. trig.tyrr. 30 auch – gewiss nicht hauptsächlich – beeinflusst ist durch eine negative Sicht Galliens. Verfehlt scheint es, peregrina als Ausgangspunkt einer Charakterisierung Zenobias zu sehen, entweder als kämpfende Barbarin in einer Linie mit den gallischen Frauen, die sich in den Kampf gegen Caesar stürzten, und der bei Tacitus auftretenden Britannin Boudica oder als stolze und kriegerische orientalische Königin.[44] Nach 30,2 rühmte sich Zenobia der Herkunft von Kleopatra und den Ptolemäern, finden wir aber wie in der literarischen Tradition überhaupt nichts z. B. über Geburtsjahr oder Geburtsort, fehlt also – wie auch sonst bei Pollio – die bei anderen Autoren der HA anknüpfend an Sueton öfters zu findende origo. Man kann erwägen, ob die Behauptung Zenobias von Kleopatra abzustammen, frei erfunden wurde oder sich vor dem Hintergrund der 269/70 erfolgten, in v. trig.tyrr. 30 wohl bewusst verschwiegenen Einbeziehung Ägyptens in den Machtbereich Palmyras[45] eine entsprechende Legende bildete. Freilich halte ich es zumindest für ebenso berechtigt zu vermuten, dass man die Herkunft Zenobias von Kleopatra zur Legitimation der Herrschaft über Ägypten propagierte und es so dazu kam, dass aus dem Bild der Kleopatra bekannte Züge auf Zenobia übertragen wurden.[46] Laut 30,2 hat Zenobia ferner als Nachfolgerin ihres Gatten Odaenath[47] den Herrschermantel angelegt, sich wie Dido gekleidet, nach Empfang des Diadems im Namen ihrer Söhne Herennianus und Timolaus länger geherrscht, als es einer Frau ziemte. Die stolze Frau regierte nach 30,3

43 Zur Kommentierung vgl. z. B. Bleckmann, Cazzaniga, Charles Gaffiot, Frezouls, Hartmann, Wallinger (139ff.).

44 Frezouls 134; Hartmann 22; Bleckmann 319.

45 Vgl. Hartmann 279ff.; zu Zenobia – Ägypten vgl. Anm. 26.

46 Vgl. Hartmann 23f.; Paschoud 1996, 147. Anders als v. Aurel. 27,3 ist Kleopatra v. trig.tyrr. 30,2 jedenfalls nicht genannt, um Romfeindlichkeit Zenobias anzudeuten.

47 Vgl. Anm. 32.

unter Gallienus, dem mit dem Gotenkrieg beschäftigten Claudius und Aurelian, der sie mit Mühe besiegte und römischem Recht unterwarf.

Nach 30,4–11 rechtfertigt Aurelian in einem Brief an Senat und Volk von Rom seine Absicht, über eine Frau wie über einen tapferen Feldherrn triumphieren zu wollen,[48] im Wesentlichen mit Hinweisen auf Fähigkeiten und Leistungen Zenobias. Sie war demnach klug bei Beratungen und beständig *(constans)* in ihren Entschlüssen, sie war gegenüber Soldaten gravis, je nach Notwendigkeit großzügig *(larga)* oder streng *(tristis)*, d. h. die mit Führungsqualitäten begabte Zenobia war auch auf Einhaltung der disciplina militaris bedacht. Zenobias Verdienst sei es gewesen, dass Odaenathus die Perser unter Sapor in die Flucht geschlagen habe und bis Ktesiphon gelangte.[49] Zenobia habe die Völker des Ostens und Ägyptens in solchen Respekt versetzt, dass sich Araber, Sarazenen und Armenier nicht zu rühren wagten.[50] Nur wegen dieser Verdienste für Rom habe er ihr Leben geschenkt. Was hätten denn – so meint Aurelian – die Kritik an seinem Triumph über eine Frau üben, von Gallienus gesagt, zu dessen Beschämung Zenobia so gut regiert habe oder was vom vergöttlichten Claudius diesem untadeligen Feldherrn, der Zenobias Herrschaft hingenommen habe, um sein Ziel im Kampf gegen die Goten zu erreichen, während sie die Grenzen im Osten des Reiches bewachte (30,11). Damit dient der Brief auch der Rechtfertigung und Verherrlichung des spätestens seit 310 als Urahn Konstantins geltenden Claudius, wird Zenobia gleichsam seine Partnerin.[51]

Die Würdigung der Leistung Zenobias wird durch die 30,12–22 erfolgende Charakterisierung noch ergänzt. Voran steht das Lob von Zenobias Keuschheit *(castitas)*, die darin bestanden habe, dass sie selbst mit ihrem Mann nur Geschlechtsverkehr hatte, um Kinder zu gebären. Man hat diesen Beginn gelegentlich als willkürlich angesehen und damit eine Abwertung des gesamten Abschnittes verbunden. Gleich, ob nun Zenobia wirklich so keusch war, so ist meiner Ansicht nach die castitas bewusst vorangestellt, um Zenobia, die Bewahrerin römischer Herrschaft im Osten, begabt zu sehen mit einer „altrömischen" Frauentugend, sie zu charakterisieren als eine univiria, eine Ehefrau und Witwe nur eines Mannes – freilich nicht etwa im Sinne einer heidnischen Geschichtsapologetik oder eines Angriffes auf christliche Werte.[52] Anschließend wird dann vermerkt, dass Zenobia in kö-

48 Man vgl. den Brief Aurelians in v. Aurel.26, die beiden Briefe sind signifikant für die unterschiedliche Beurteilung Zenobias in den beiden Viten.

49 Vgl. Anm. 36.

50 Zur Sicherung der Ostgrenze vgl. Hartmann 276ff.; vgl. auch Anm. 45.

51 30,11 ist für mich entscheidend dafür, die v. Zen. wie die ebenfalls panegyrisch geprägte v. Claudii (dazu Lippold 2002) um 320 zu datieren (vgl. Anm. 52).

52 Vgl. dagegen Bleckmann 319f. – Anders als Bleckmann und fast alle anderen Interpreten gehört für mich (gerade auch im Zusammenhang mit 30,11) zu der in v. trig.tyrr.30 vorliegenden Charakterisierung von

niglicher Pracht lebte, sich bei ihrem Zeremoniell Persisches und Römisches verband, passend also durchaus für die zweite Hälfte des 3. Jhdts., als persische bzw. orientalische Züge vermehrt in das römische Hofzeremoniell eindrangen. Diese zuchtvolle und doch prächtig lebende Frau war nach 30,15f. schön, besaß einen bewunderungswürdigen Geist und ungemeine Anmut. Zenobia, die deutlich und männlich sprach, war, wenn nötig, streng wie ein Tyrann, besaß aber die clementia guter Fürsten, sobald es die Barmherzigkeit *(pietas)* erforderte (30,16). Die mit Bedacht großzügige und zugleich ihr Vermögen zusammenhaltende Fürstin reiste meist mit wenig Aufwand (30,17). Man sollte sich nicht daran stoßen, dass es der Autor mit dem Bild der Zenobia als einer tugendsamen, geradezu idealen Regentin für vereinbar hält, dass sie eine leidenschaftliche Jägerin war, sie – obwohl in der Regel enthaltsam – mit ihren Generälen zechte oder auch mit Persern und Armeniern trank, um sie zu besiegen.[53] Nach v. 30,20f. hielt Zenobia, selbst zwar perfekt im Ägyptischen, wenig vertraut aber mit dem Lateinischen, ihre Söhne dazu an, Lateinisch zu sprechen, sich also mit der römischen Amtssprache vertraut zu machen. Schließlich wird 30,22 vermerkt, dass Zenobia in alexandrinischer und orientalischer Geschichte so bewandert war, dass sie einen Auszug daraus verfasste, sie lateinische – also römische – Geschichte in griechischer Fassung las, es also zum Bild der Herrscherin gehörte, sich mit Geschichte zu beschäftigen.[54]

Insgesamt positiv gesehen ist Zenobia auch in 30,24–27: Als Aurelian ihr nach der Gefangennahme vorwarf, römische Kaiser verhöhnt zu haben, erwiderte sie, dass sie ja den siegreichen Aurelian anerkenne, jedoch nicht Kreaturen wie Gallienus oder Aureolus. Zenobia, die sich gewünscht hätte – wenn es nur möglich gewesen wäre – gemeinsam mit der als ebenbürtig geachteten Victoria[55] zu regieren, sah sich also nicht als Gegnerin Roms, sondern kritisiert nur verabscheuungswürdige Machthaber. Bei den anschließenden Notizen zum Triumph erscheint Zenobia – ähnlich wie 30,17f. – zwar wieder als eine Art Mannweib, doch klingt kein Spott an.[56] Abschließend (30,27) vermerkt der Autor, dass Au-

---

Zenobia das Bild einer auch römischen Idealvorstellungen entsprechenden Herrscherin; hier sei an das Lob der Keuschheit/Reinheit bei römischen Autoren (z. B. Liv. 10,23; Horaz 4,521f. bzw. carmen saec. 57ff.; Sueton, Aug. 33) sowie auch an die augusteische Ehe- und Sittengesetzgebung (dazu z. B. Temporini 53ff.) erinnert (man vgl. auch Brugisser HAC VII 1999 u. Lippold 2002, 316f. zur imprégnation augustéenne der v.Claudii).

53 30,18 dürfte auf die Jagdleidenschaft des aus Spanien stammenden Hadrian anspielen (vgl. v. Hadr. 2 – dazu Gaden bei Callu 1992, 89, 12); Jagd (vgl. v. trig.tyrr. 30,15) gehört keineswegs nur zum Bild orientalischer Herrscher, wie dies die Ausführungen von Hartmann 22, 29 nahe legen.

54 Verwiesen sei darauf, dass nach Suda K 231 der um 270 vielleicht in Palmyra weilende Callinicus aus Petra (vgl. Hartmann 305f.) eine alexandrinische Geschichte verfasste.

55 Vgl. Anm. 61.

56 Triumph Aurelians über Zenobia, Spätsommer 274 (Hartmann 411); Rolle der Zenobia dabei in v.trig.30, 24/26 wohl aus anderer Quelle als v. Aurel. 32, 4; 332, 34, 9 (dazu Paschoud 1996, 160f.

relian Zenobia das Leben schenkte, ihr ein Wohnsitz in der Nähe von Hadrians Palast (bei Tivoli) angewiesen wurde und sie dort mit ihren Kindern im Stil einer römischen Matrone weiterlebte.[57]

Es erscheint mir zwar unnötig aufzuzählen, was man bei v. trig.tyrr. 30 bezüglich eines „vollständigen" Bildes der Zenobia vermisst, doch sei auf folgende „Lücken" hingewiesen: 1. Abgesehen vom Hinweis auf mit ihr zechende duces (30,18) lesen wir anders als in der v. Aurel.[58] nichts von Helfern und Beratern, steht somit Zenobia allein im Mittelpunkt; 2. nichts erfahren wir, wie übrigens auch in der v. Aurel und anderen HA-Notizen zu Zenobia – gewiss gegen alle Realität –, zur Religion oder Religiosität der Zenobia, haben wir hier wohl ein weiteres Indiz dafür, dass man das Gewicht des Religiösen in der HA überhaupt nicht überschätzen sollte.[59] 3. Jeglicher Hinweis fehlt in v. trig.tyrr. 30 und den sonstigen Testimonien der HA zu der freilich auch sonst kaum fassbaren Bautätigkeit Zenobias; 4. Verschwiegen wird (wie in v. Aurel.) die Besetzung Ägyptens 269/70.[60]

Im Zusammenhang mit Zenobia sind auch v. trig.tyrr. 31–33 von Bedeutung: c. 31 enthält die Vita der nach 30,23 von Zenobia als ideale Partnerin in der Herrschaft betrachteten Victoria. Den spärlichen Notizen zu der außer in der HA nur bei Aurel. Victor kurz erwähnten Victoria glaubt man entnehmen zu dürfen, dass sie – nach v. trig.tyrr. 31,2 stets bemüht, wagemutig wie ein Mann zu handeln – nach der Ermordung ihres Sohnes und ihres Enkels Tetricus aufforderte, die Herrschaft zu übernehmen. Für weniger glaubwürdig hielt man die immerhin gut in die Zeit des 3. Jhdts. passenden Aussagen in 31,2, wonach sie sich mater castrorum nannte und in Trier Münzen prägen ließ.[61]

Nach c. 32, der Vita des wohl 236 usurpierenden Titus, war dessen aus dem Hochadel stammende, hochverehrte Ehefrau Calpurnia eine univiria sacerdos, besaß sie u. a. Perlen der Kleopatra. Anders als etwa Straub oder Wallinger glaube ich nicht, dass ein heidnisches Gegenstück zu frommen Christinnen geboten und damit gezeigt werden sollte, dass Moralbegriffe und sittsamer Lebenswandel nicht nur Christinnen eignete.[62] Abgesehen davon, dass solches Bemühen auch schon in konstantinischer Zeit denkbar wäre, möchte ich eher vermuten, dass der Autor eine Art Pendant zu Zenobia bieten wollte, die sich nach v. trig. tyrr. 30 als Nachfahrin der Kleopatra sah, die wegen ihrer castitas gerühmt wurde, zu de-

57 30,27 könnte auf zuverlässiger – m. E. um 320 datierbarer – Überlieferung basieren (Hartmann 413/24); Todesjahr der Zenobia unbekannt, abzulehnen Zos.1,59 (demnach Zen. schon 272/73 umgekommen) – vgl. Anm. 42.

58 Vgl. Anm. 72f.

59 Auch die sonstige Überlieferung lässt nur Vermutungen zu (Hartmann 307ff.; Charles-Gaffiot 67ff.).

60 Vgl. Anm. 26.

61 Zu Victoria vgl. Wallinger 149/53; Bleckmann 320.336f.

62 J. Straub in: BHAC 1966/67, 101ff.; Wallinger 131/33.

ren Reichtum von Kleopatra stammende Trinkgefäße gehörten. Weil in v. trig.tyrr. immer wieder auf Galliens Treiben mit Dirnen, dazu auf Trefflichkeit von peregrinae verwiesen wird, ist es kaum Zufall, wenn in 32 – bei der jedenfalls ausführlichsten Charakterisierung einer vornehmen Römerin in der gesamten HA – Calpurnia gesehen ist als geradezu ideale Adlige und dabei wie bei Zenobia die Vorbildhaftigkeit ihrer ehelichen Treue betont wird. Kaum zufällig auch schließt die Reihe der in v. trig.tyrr. behandelten Persönlichkeiten in c. 33 mit Censorinus – einer wohl erfundenen, jedoch als geradezu musterhaften Senator charakterisierten Gestalt. Gezeigt wird mithin in c. 32/33, dass es selbst in den Zeiten des so verderbten Gallienus immer noch vorbildhafte, vornehme Römerinnen und Römer gab.

Ein anderes Bild der Zenobia als v. Trig.tyrr. 30 und weitere Äußerungen des Trebellius Pollio bietet die nach der Tradition wie die restlichen Viten der HA von Vopiscus stammende v. Aurel.[63] An Frauen begegnen bei Vopiscus mit Namen neben Zenobia nur Claudia, die Schwester des Tyrannen Proculus, und Hunila, die Frau des Tyrannen Bonosus.[64] Anonym erwähnt sind unter anderem Aurelians Mutter – eine Priesterin des Sol Invictus, Aurelians Frau und seine Tochter[65] sowie (v. Car. 14f.) eine Diokletian begegnende Druidin.

Die im Namen ihrer Söhne den Orient – den römischen Osten – regierende Zenobia wird zuerst genannt, als Aurelian gegen die Palmyrener aufbrach (22,1), d. h. wir erfahren nichts über ihre Relationen zu Gallien und Claudius. Da Vopiscus jedoch 18,4 und 21,9 die Bedrängnis des Reiches unter Gallien erwähnt, ihn jedoch c. 44 nicht unter die schlechten Kaiser zählt und 41,9 ohne Gallien (und Zenobia) zu nennen schreibt, „*ille* (sc. Aurelianus) *pro pudore Orientem femineo pressum iugo in nostra iura restituit*", könnte dies auch daran liegen, dass er – anders als Pollio die Gallien brandmarkende Überlieferung[66] nicht kannte. Durch die Ausführlichkeit des mit der Nennung Zenobias gleichsam überschriebenen, bis c. 31 reichenden Berichtes betont der Autor die Bedeutung des Sieges über Zenobia. Aurelian wird hier charakterisiert als hervorragender, auf den Schutz der Götter bauender und speziell dem Sonnengott verbundener Feldherr. Nach c. 24f. soll ihm in Tyana der als göttliches Wesen zu verehrende Apollonius erschienen sein und bald darauf ihm bei Emesa eine göttliche, später als der Sonnengott erkannte Kraft zum totalen Sieg über Zenobia verholfen

---

63 Kommentar zur v. Aurel. Paschoud 1996, 61ff.; zu Vopiscus Paschoud 1996 (Introduction); Lippold 1999, 153ff.

64 v. Pr.3,4; quadr.tyrr. 12,3 u. 15,3ff. – die drei Frauen erfunden. Wie vorsichtig man bei Annahme von Erfindungen in der HA sein sollte, zeigt z. B. der erste Fund einer Münze des oft als Erfindung angesehenen Proculus (dazu Nollé, Antike Welt 33, 2002, 669ff.).

65 v. Aurel. 4, 2ff. 36,3. 39,9. 45,5 u. 50,2 – Aurelians Frau – Ulpia Severina (dazu Bleckmann 333ff.) ist namentlich nur durch Inschriften und Münzen bekannt.

66 Vgl. Anm. 30.

haben. Entgegen Vermutungen, wonach sich hinter c. 24f. ein paganer Gegenentwurf zur Vision Konstantins im Jahre 312 und die Sicht Aurelians als Kontrastfigur zu Konstantin verberge,[67] spiegelt sich für mich auch in c. 24 und dort gebotenen Erfindungen die Realität der Zeit um 275: Der militärisch erfolgreiche Aurelian ließ sich schon zu Lebzeiten als dominus et deus feiern, förderte vor allem nach dem Sieg über Zenobia den Kult des Sol Invictus; Apollonius galt schon damals längst als gottähnliche Gestalt.[68] Wie in v. trig. 30 muss sich Aurelian auch in v. Aurel. (c. 26) dafür rechtfertigen, dass er gegen eine Frau Krieg führt, doch während dies bei Pollio mit Hinweis auf Leistungen Zenobias verbunden ist, erfolgt die Rechtfertigung bei Vopiscus mit Blick auf die Machtfülle der an sich ängstlichen, nur aus Furcht vor Strafe kämpfenden (26,3f.), vor allem auch in überheblicher Weise stolzen Frau (27,1). Diese gewaltige und auch reiche Frau (28,2; 31,8 u. a.), über deren Qualität als Herrscherin wir nichts erfahren, war als Gegnerin sehr gefährlich, weil ihr neben eigenen Truppen und einem riesigen Waffenarsenal (c. 26,3f.) sehr zahlreiche, aus Persern, Sarazenen und Armeniern bestehende, also von jenseits der Reichsgrenzen kommende Bundesgenossen zur Verfügung standen.[69] Schließlich wurde Zenobia (im Sommer 272) besiegt und auf der Flucht zu den Persern in die Gewalt Aurelians gebracht.[70]

Anders als v. trig.tyrr. 30 nennt die v. Aurel. einige Persönlichkeiten aus Zenobias Umgebung: 1. den socius Zabas (25,2) – wohl gleichzusetzen mit dem bei Zosimus 1,60f. begegnenden palmyrenischen General Zabdas; 2. den auch sonst bekannten Philosophen Longinus, nach v. Aurel. 33,3 Lehrer Zenobias in griechischer Literatur, von Aurelian hingerichtet, weil er Zenobia zu einem den Zorn des Kaisers erregenden, allzu überheblichen Schreiben geraten hatte (vgl. c. 27f.); 3. Nicomachus, der den c. 27 zitierten Brief ins Griechische übersetzt haben wollte, sicher keine von Nicomachus Flavianus[71] inspirierte Gestalt;[72] 4. den Achilleus einen Verwandten (parens) der Zenobia, den die ungetreuen Syrer (272/73) zum Herrscher Palmyras erhoben (60).[73] Erlaubt scheint es mir, die wenigen Hinweise

---

67 Vgl. z. B. H. Brandt, HAC III 1995, 110ff.; Paschoud 1996, 140f. und Hartmann 367, 374 – dagegen Lippold 1999, 174f.

68 Dies betont auch Paschoud 1996, 137ff., sieht jedoch v. Aurel.24, 2ff. als von Nicomachus Flavianus inspirierte Erfindung – dagegen Lippold 1998 XIII 28; oben Anm. 19.

69 27,4; 28, 2/4 – weitgehend fiktiv (Hartmann 272f., 383), persische Hilfe gilt oft – mit Recht? – als historisch (Lit. bei Hartmann 272, 77).

70 28,1–4 (beachte auch 26f.) – dazu Hartmann 375ff.

71 Vgl. Anm. 19.

72 Zu Zabas, Longinus, Nicomachus u. a. Beratern vgl. Hartmann 300ff., mit der Tendenz, den Einfluss der Berater zu hoch einzuschätzen.

73 Nur HA (v. Aurel. 31) und Zosimus (160f.) erwähnen die Usurpation des Achilleus (HA) bzw. Antiochus (Zos.) – vgl. zu Hartmann 395f.; allzu hypothetisch wird der Usurpator mit dem Vater (so Hartmann) oder dem Sohn (PLRE s. v. Antiochus 1) der Zenobia gleichgesetzt. Der Name Achilleus ist im späten 3. Jhdt. inschriftlich bezeugt (PLRE s. v. 1 / 2).

der HA auf Persönlichkeiten in der Umgebung Zenobias als ein Indiz dafür zu sehen, dass Zenobia auch für Vopiscus ungeachtet ihrer Kontakte zu Staaten des Ostens[74] keine orientalische Herrscherin war, sie sich griechischer Kultur verpflichtet fühlte. Keinen Hinweis sehe ich darauf, dass Zenobia durch die „Berater" in ihrer Machtfülle eingeschränkt war.

In der um 330 entstandenen Historia Augusta werden Frauen meist nur kurz, mit nicht selten zuverlässigen Notizen erwähnt. Auch bei den wenigen Ausnahmefällen sind Bild und Rolle der Frauen höchstens in Umrissen erkennbar. Eine Sonderstellung nimmt Zenobia von Palmyra ein: die Aussagen der HA zu dieser bis heute faszinierenden Frau sind die frühesten und umfassendsten, gleichwohl lückenhaften in der antiken Literatur. Bedingt auch durch verschiedenartige Quellen bietet die HA im Wesentlichen zwei Varianten zum Bilde der Zenobia: 1. In der einem Elogium ähnelnden v. trig.tyrr. 30 des Pollio wird Zenobia charakterisiert als nahezu ideale, nach römischen Wertvorstellungen regierende und lebende Frau. Vor allem weil sie während der Regierung des – seit etwa 310 als Ahnherr Konstantins geltenden – Claudius die Ostgrenzen des Reiches geschützt hatte, begnadigte sie Kaiser Aurelian und ermöglichte ihr, nahe von Rom im Stil einer vornehmen Römerin weiter zu leben. 2. Nach der v. Aurel. des Vopiscus verfügte Zenobia über außerordentliche Machtmittel, war sie vor allem sehr hochmütig, besaß sie keine positiven Eigenschaften. Die Aussagen über Zenobia dienen hier in erster Linie dazu aufzuzeigen, welche Leistung der auf die Hilfe der Götter vertrauende, vor allem Sol Invictus verehrende Aurelian bei der Niederwerfung dieser Reichsfeindin vollbracht hat.

LITERATURVERZEICHNIS

Text, Übersetzung, Kommentar

Scriptores Historiae Augustae, ed. e. Hohl I/II, Leipzig 1955/71.

Historia Augusta, eingeleitet u. übersetzt von E. Hohl, bearbeitet und erläutert von E. Merten, A. Rösger, N. Ziegler, Vorwort v. J. Straub, Bd. I 1976; Bd. II 1985.

Histoire Auguste (Text mit Übers. und Komm.), Paris 1992ff.

Sekunkärliteratur

Bleckmann = B. Bleckmann, Zenobia v. Palmyra in: Temporini 317ff.

Callu 1992 = J. P. Callu, Histoire Auguste I, Paris 1992 (Introduction)

Cazzaniga = J. Cazzaniga, Psogos ed epainos di Zenobia colori retorici in Vopisco e Pollione, in: PP 27, 1972, 156–172.

74 Vgl. Anm. 69.

Charles-Gaffiot = J. Charles-Gaffiot, Moi, Zenobie Reine de Palmyre, ed. J. Charles-Gaffiot u. a. Paris 2001.
Desbordes = Histoire Auguste IV 2 (Valeriens/Galliens), O. Desbordes-St. Ratti, Paris 2000
Frezouls = E. Frezouls; Le role politique des femmes dans l'HA, HAC II 1994, 121–137.
Hartmann = U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich, Stuttgart 2001.
Lippold 1991 = A. Lippold, Historia Augusta, in: RAC XV 1991. 687/723.
Lippold 1991b = Lippold, Komm. z. v. Max. Duo der HA, Bonn 1991.
Lippold 1998 = Lippold, Die HA, hrsg. v. G. Waldherr, Stuttgart 1998.
Lippold 1999 = Lippold, Geschichte u. Gegenwart bei Vopiscus, in: HAC VII 1999, 153–177.
Lippold 2002 = Lippold, Claudius-Constantius-Constantinus, in: HAC VIII, 2002, 309–342.
Paschoud = Histoire Auguste V 1 (ed. F. Paschoud) 1996.
Ratti 1996 = St. Ratti, Les empereurs romains d'Auguste à Dioclétien dans le Bréviaire d'Eutrope, Paris 1996.
Ratti 2000 = J. Ratti, Vies des deux Galliens – siehe: Desbordes.
Temporini = H. Temporini-Vitzthum, Die Kaiserinnen Roms, München 2002.
Wallinger E. , Die Frauen in der Historia Augusta, Wien 1990.

Abkürzungen

BHAC = Bonner Historia Augusta Colloquium 1–13, 1964–1991.
HAC = Historiae Augustae Colloquia, Bari 1991 ff. (bis 2002, Bd. I–VIII)

John Vanderspoel

Women and Women's Roles in the Speeches of Themistius

Themistius was one of the most important figures in the politics and political life of the second half of the fourth century AD. He became, in 355, a senator at Constantinople and soon was a leading figure in that body, largely as a result of his positive relationships with the eastern emperors of the period. He wrote, and delivered, many panegyrics in praise of these emperors; eighteen survive, though *Oration* 34 should probably be considered a panegyric as well. He delivered speeches on other occasions too, including fourteen usually called private speeches, and a few fragments of other orations are extant.[1] In addition to his oratorical production, Themistius wrote *Paraphrases* of some works of Aristotle, but the philosophical writings appear only in passing in what follows. With all these writings to consider, a brief treatment of women and women's roles in the speeches of Themistius might seem to be an impossible task. Unfortunately, it is not, for Themistius refers to women on very few occasions in his orations, and most of these are little more than casual references. Additionally, it is difficult to find anything other than utter conventionality. Nevertheless, it is instructive to consider how little attention a prominent political figure and philosopher pays to the role of women in his contemporary society; it is a reminder, perhaps hardly necessary, that the concerns of the ancient world were not those of our own. Given all that, I will consider the few instances where something can be said about the role of women in Themistius' orations.

On a couple of occasions, Themistius employs different types of women as metaphors for a point that he is making in his speech. In *Oration* 24 (303b ff.), for example, he compares Philosophy and Rhetoric to two women. In keeping with his own view that Philosophy was by far the more serious pursuit, and Rhetoric little more than the pursuit of pleasure, Philosophy is portrayed as a woman of solemn appearance, whose body is of a suitable

1 Recent treatments of Themistius include Vanderspoel 1995; Penella 2000; Heather and Moncur 2001. The last two volumes offer, in addition to solid introductions, English translations of many speeches. Additional speeches appear in English in Heather and Matthews 1991. The political orations (1–19) are available in German in Leppin and Portmann 1998, and Maisano 1995 has translated all the speeches into Italian. Some individual speeches have been translated into various languages; see Heather and Moncur 2001, 335, for details. Texts may be found in Dindorf 1832 and the three volume Teubner editon of Schenkl, Downey, and Norman (1965–74).

size and whose clothing is appropriate. Her hair is neither wild nor intricately styled, nor does she alter her appearance with artificial means like mascara, rouge or lipstick. Temperance and sobriety appear on her face, and the shape of her body is visible. Rhetoric, by way of contrast, is a noble and beautiful woman in her own right. Despite that, she constantly seeks the assistance of artificial techniques and intricate adornments to enhance her beauty and hides the shape of her body beneath her elaborate clothing, for she is never content with her natural appearance. Themistius' metaphor becomes very complicated at this point, for he begins to consider the children of each as separate choruses, one solemn, the other of frenzied seekers after pleasures, and his essential point is that the two need each other. That reflects his view of the relationship between Philosophy and Rhetoric in his own work: the serious message of Philosophy requires the pleasures of Rhetoric to reach a wider audience.

The personification of opposed or antithetical abstracts had a long history by the fourth century AD; Themistius' immediate model is Dio Chrysostom, who draws a similar comparison between Kingship and Tyranny, but similar personifications occur as early as the fifth century BC.[2] In particular, the sophist Prodicus related a story of two women appearing to Heracles, whom he named Virtue and Vice. Themistius himself offers his version of the story, acknowledging Prodicus as his source, in *Oration* 22 (280a ff.), where even more female personifications, of such concepts as Good Judgement, Friendship, and Truth, appear. Interestingly, Friendship in particular is given a genuine and old-fashioned beauty; she dressed in white diaphanous clothing that allowed her body to be visible.

In something of a similar vein, Themistius, when he advises a young man on the proper pursuits in *Oration* 27 (339a–b), states that 'expressions of eloquence, like flora, are often pleasingly lush, but fruitless and without benefit. For example, groves of plane trees and poplars are not highly regarded by farmers; they are valued only by playful girls and the tired traveler and the king of the Persians, who had a golden plane tree' (trans. Penella). Here, girls not engaged in serious activities find attractive precisely those trees which are least productive, and Themistius advises his young friend not to be like these girls, in other words, to study philosophy in seriousness rather than rhetoric simply for the pleasure it brings. When Themistius himself was accused of not being a philosopher because he delivered speeches in public, in contrast to contemporary practice, he responded with *Oration* 21, where he attempts to establish touchstones for philosophy.[3] In that speech, he asks his accuser to prove that he was qualified as a philosopher to judge Themistius: had he refused the offer of money, had he endured verbal abuse, had he written books, had he taught stu-

2 Cf. Vanderspoel 1995, 46, with notes offering examples and bibliography, for a brief treatment of this passage. The classic treatment of the technique is Waites 1912, 1–46.

3 For a detailed treatment of this speech and *Or.* 20, see Oppermann 1962.

dents, and, most significantly for our purposes, had he scorned pleasures, by refusing to pay for prostitutes and avoiding the enticements of courtesans?

The point is the same as the personifications: for Themistius, philosophy and pleasure had little to do with each other. It is perhaps significant that he chose to represent this perspective by drawing certain types of women into his speeches, for he could have chosen gluttony, drunkenness, addiction to gambling and the horse races, or some similar activity as the metaphor for pleasure. Perhaps he chose women because he believed in their inherent goodness, provided only that artifice was entirely absent, for that would strengthen his point on the relative merits of philosophy and rhetoric. Indeed, earlier in *Oration* 21 (248a-b), Themistius alludes to Plato's view that the true philosopher is born from the best man and the best woman, not the best man only, but the best man and the best woman. He had begun the speech by stating that he had absolute confidence in his mother's claim that he was the son of a philosopher (*Or.* 21.244a). While he never states that his mother was the best woman, he nevertheless claims to be the son of the best man and is thus qualified to be considered a philosopher, anticipating statements later in the speech.[4]

The examples discussed so far all relate to the relationship between philosophy and rhetoric, with women employed metaphorically. I do not intend to delay over any of the casual references to females and deities drawn from mythology or literature, except simply to give a couple of examples. In *Oration* 6 to the emperor Valens on the theme of religious toleration and the love of humankind, Themistius quotes Pindar's lines (*Nemean Odes* 6.1 ff.) proclaiming that the single race of men and the single race of gods were born of a single mother, itself an allusion to Homer's view that all men and gods have the same father. Less religious in background, though still drawn from mythology, is a statement in *Oration* 16 (209c-d) that the women of Thrace were not softened, as beasts, rocks, and trees were, by the music of Orpheus; the comparison here is to the general Saturninus, who by means of his honeyed words achieved a peace with the Goths. On both these occasions and many more besides,[5] Themistius uses women from mythology and history in the course of making a point, as so many other authors do. Little more of value can be added. In general, Themistius adduces more positive examples than negative, but the reason is simply that he prefers to make positive, not negative points.

Nothing in all this compels the view that Themistius' attitude to women and their roles in society was more positive than negative, though it probably was. Certainly, he was realis-

4 Themistius more than once in his speeches states that his grandfather too was a philosopher and notes that his father-in-law was as well. While that may lend credibility to his legitimacy as a philosopher, it is not relevant to the issue at hand.

5 Note, for example, *Or.* 22.266d, where he notes that men fight over women; the reference is to Helen and the Trojan War.

tic enough to recognize different types of women and accept their different roles in society. He does not rail against courtesans and prostitutes as some ancient moralists did, but only implied that the pleasures they might offer were not suitable for philosophers. He does not deny beauty to the women who adorn themselves, but simply considers it artificial. In short, Themistius avoids value judgements on the basis of occupation or adornment, which certainly distinguishes him from Christian preachers and writers of the next generation, men like John Chrysostom and Jerome.

By the same token, Themistius here appears to reflect the higher standing of women in philosophical circles than in society at large. To some extent, this is a consequence of the nature of late antique philosophy, especially Neoplatonism, which tended to withdraw from society and operate behind closed doors. As a result, philosophical study and teaching were available to women, whereas the practice of rhetoric, for example, was not: the former was a private, not a public activity. Thus, Plotinus, Porphyry and Iamblichus all had female students.[6] As teachers, Sosipatra and Hypatia spring most immediately to mind. Sosipatra was the wife of the Neoplatonist Eustathius at Pergamum and eclipsed her husband, while rivaling her teacher Aedesius (Eunap. *VS* 6.6). Hypatia was the daughter of the Alexandrian mathematician Theon and taught in her father's school, then took it over.[7] Both at least initially taught in schools established by men, in a private, rather than public, setting. Similarly, some early female ascetics, like the mother of Basil the Great and his sister Macrina,[8] prosecuted lives of contemplation in a domestic setting. Given a contemporary equation of a contemplative life with philosophy, their lives might legitimately be seen as philosophical contemplation.[9]

On a few occasions, Themistius mentions women who were part of his own life. As we have already noted, his mother appears in an oration that attempts to establish some basic touchstones for philosophy, including the standard that a philosopher was to be the offspring of the best man and the best woman. In the speech (*Or.* 21), Themistius does not claim that his mother was such a woman, but merely that she had claimed that he was the son of a philosopher and that he believed the claim. Not so immediately clear is whether Themistius is implying that his mother considered her husband Eugenius a philosopher or whether she had merely insisted that her son was not the product of adultery. For either interpretation would suit Themistius' purpose: the main point is that Eugenius was a philosopher, in other words, one of those best man who were capable of procreating a philosopher.

6 It is worth recalling but not discussing the relationship of Socrates and Diotima in this context.

7 For a detailed treatment, see Dzielska 1995.

8 The subject here is not women like Melania or Egeria, who lived much more in public.

9 Gregory of Nyssa's *Life of Macrina* makes this very explicit.

Perhaps the appropriate interpretation of the passage is simply that Themistius chose to employ irony by circumlocution at the beginning of the oration, in keeping with his humorous or satirical tone at various points subsequently. He presumably found this preferable to the bald statement, 'My father was a philosopher and so am I.'

The role of Themistius' mother in this passage is thus inconsequential, except as a woman who bore her husband a son and, possibly, insisted on the child's legitimacy. She appears twice more in his speeches, both from approximately the same period as *Oration* 21. In *Oration* 20, the funeral oration for his father, Themistius compares Eugenius to Socrates, for his learning and wisdom, and for some of the experiences in their respective lives. Thus Eugenius, like Socrates, needed to deal with both public struggles and domestic ones. Though Themistius does not specify further, Socrates' wife Xanthippe had the worst temper of all the women in the world, according to Xenophon (*Symp.* 2.10). This encourages the speculation that Eugenius' domestic struggles included the disposition of his wife. That would be a startling admission for Themistius to make, unless the fact was already widely known; it is therefore most likely that the comparison with Socrates was the main impetus for the remark about Eugenius' domestic struggles, especially since his widow was still alive. In the second panegyric on Constantius delivered no more than a few months after the funeral speech, Themistius refers to family property now under his mother's control, but previously belonging to Eugenius (*Or.* 2.28d).[10] Again, the passage offers little of consequence. Beyond the mere knowledge that Themistius' mother outlived her husband and inherited at least some, perhaps all, of his property, nothing is gained in terms of an understanding of the role of women.

In this connection, that is, a mother's relationship to a philosopher son and the disposition of a wife, two further remarks by Themistius might be noted. Just after remarking in *Oration* 21 that he was himself the son of two fathers who were philosophers, Eugenius and his own father-in-law, Themistius refers to Aristippus, the grandson of Socrates, who was content to be reared by his philosopher mother, herself the daughter of Socrates (244b-c). As before, the theme is philosophy, not social relationships between men and women. The latter is a little more evident in the second remark, from *Oration* 19, delivered in 384 as a panegyric on the emperor Theodosius. In that speech, in the context of praising the emperor's commutation of severe sentences meted out by the courts, Themistius remarks that the empress Flaccilla agrees with her husband's wishes, as does their son Arcadius, who thus had two parents to emulate (231a–b). The remark does little more than praise the harmony

10 A textual variant here clouds the issue, for one version of the passage does not refer to the mother at all, while the other does; cf. Vanderspoel 1995, 89, where I suggest that one version was written before, the other after Eugenius' death.

within the imperial family, even if it does also contrast a little with those statements nearly thirty years earlier where Themistius hints, but only hints, that his own mother was not a woman to emulate. Some members of his audience in 384 will have been familiar with the statements made in 355.

There is little else to consider. Themistius married at least twice, but not once in his speeches does he mention either of his wives. He does state, as we have seen, that his first father-in-law was a philosopher (*Or.* 21.244b-c), and he refers a couple of times to his children from this marriage. Most likely, his wife had died before 355. In his *Paraphrase* of Aristotle's *Physica*, the philosopher refers (pp. 371–372 Spengel) to a visit to Paphlagonia; he himself travelled by means of the public post, but his children made the journey in an ox-cart. The passage is entirely devoid of any reference to the children's mother. If the visit to Paphlagonia occurred in the context of Eugenius' death in 355, it is likely that Themistius was a widower at that point, a reasonable assumption strengthened by the fact that he remarried before the end of the 350s. In the speech from 355 nominating Themistius for the eastern Senate, the emperor Constantius also mentions the philosopher's interest in marriage and children after he had transferred to Constantinople. The context appears to be a view among some branches of philosophy that these pursuits were not to be of concern to the true philosopher. Interestingly enough, on one occasion that cannot be dated accurately, Themistius employs the verb οἰκουρέω to describe his teaching of students at home (*Or.* 33.366b-c). This verb is regularly used to designate the work of women in their homes, and presumably would include child-rearing as well as other household tasks. Naturally, certainty is impossible, but it is possible that Themistius himself was obliged to undertake oversight of these duties because his wife had died.[11] He may, however, merely be drawing attention to the nature of his treatment of his students.

As for his second wife, Themistius appears to have married for the second time in the late 350s, when he travelled throughout the East in a search for new senators. To a letter from Libanius asking him to send his recent speeches, Themistius replied, according to a scholion,[12] 'it is not time for me now to give birth to speeches, but to children from a wife whom I have recently married. I hope indeed to be a father of children. For the womb of my wife, which is hastening to give birth, promises this for me.' A couple of points are perhaps worth making. Elsewhere, Themistius again compares orations to children: on one occasion (*Or.* 26.325a-b), he states that speeches are more deserving of respect than one's

11 If so, it is very unlikely that *Oration* 33 dates to 360, as Penella 2000, 43–5, suggests, unless Themistius' second wife died within a very short time after her marriage.

12 The scholion is attached to Libanius, *Ep.* 241. The original letter of Libanius is not extant, nor is any other fragment of Themistius' correspondence.

children and ought not to be hidden away in obscurity, like sons born in adultery. His homonymous son appears to have died in the winter of 356/7, and this remark was delivered about two years later, probably just before his second marriage. It is possible, therefore, that Themistius was childless at the time (if other children from his first marriage had also died) or without a son at least. Nothing further about his second wife and any children is known. The second point is this: from time to time, Themistius mentions women and children as members of the households of men without any further elaboration (e.g., *Or.* 21.251d). These are nothing more than casual references and offer absolutely nothing in the way of material for understanding Themistius' view of the role of women.

I close with two examples where Themistius compares imperial attention to the city of Constantinople to the role a man might play towards a woman he loves or cares about. In *Oration* 13, the philosopher speaks of a lover lavishing cosmetics, perfumes, jewelry, and costly clothing on the woman he loves, noting that this was more appearance than fulfillment, whereas Valens' provision of an aqueduct made the city more beautiful in actuality. Here, Themistius evinces the view that outward appearance was not true beauty. The second example comes from an earlier speech. Themistius remarks, in *Oration* 3, his treatment of Constantius' positive regard for the eastern capital, that the emperor took up the cause of Constantinople like an older brother who takes in hand the needs of a delicate little sister. Themistius does not discuss the roles of men and women in contemporary society; yet the example suggests that he thought that men were meant to protect and pay attention to the needs of the women in their lives. That is so unremarkable that I need not pause to reflect on its significance. In the final analysis, as I have attempted to show with a variety of examples, Themistius reveals nothing so much as his utter conventionality in regard to the roles of women.

REFERENCES

Dindorf, W. = W. Dindorf, Themistii Orationes, Leipzig, 1832; reprint Hildesheim, 1961.

Dzielska 1995 = M. Dzielska, Hypatia of Alexandria, Cambridge, Mass., 1995.

Heather and Matthews 1991 = P. Heather and J. Matthews, The Goths in the Fourth Century, Liverpool, 1991.

Heather and Moncur 2001 = P. Heather and D. Moncur, Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius, Liverpool, 2001.

Leppin and Portmann = H. Leppin and W. Portmann, Themistios Staatsreden, Stuttgart, 1998.

Maisano 1995 = R. Maisano, Discorsi di Temistio, Turin, 1995.

Oppermann 1962 = S. I. Oppermann, ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΥΤΟΥ ΠΑΤΕΡΑ II. ΒΑΣΑΝΙΣΤΗΣ Η ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ (20. und 21. Rede), Göttingen, 1962.

Penella 2000 = R.J. Penella, The Private Orations of Themistius, Berkeley and Los Angeles, 2000.

Schenkl, Downey and Norman 1965–74 = H. Schenkl, G. Downey, and A.F. Norman, Themistii Orationes, 3 vols., Leipzig, 1965–74.

Vanderspoel 1995 = J. Vanderspoel, Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius, Ann Arbor, 1995.

Waites 1912 = M.C. Waites, 'Some Features of Greek Allegorical Debate in Greek Literature', in Harvard Studies in Classical Philology 23 (1912) 1–46.

Hans-Ulrich Wiemer

Konkurrierende Geschlechterdiskurse in der Spätantike: der Lehrer Libanios und der Prediger Johannes Chrysostomos[1]

I.

Das vierte Jahrhundert n. Chr. war eine Zeit des Überganges. Einerseits war das Christentum nach dem Tode des „Apostaten" Julian endgültig als Religion der Kaiser etabliert, und die Zahl der Altgläubigen schmolz zumindest in den urbanen Zentren dahin. Andererseits waren weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens unberührt von direkter Beeinflussung durch christliche Lehren und blieben gemeinsamer Boden für Christen, Heiden und Juden. Dies gilt etwa für das Theater oder für die Schule.[2] Unter diesen Umständen stellte sich die Frage, was es denn bedeute, ein Christ zu sein, auf eine neue Art und Weise. Der Rückzug aus der Welt konnte für Kirchen, die die Mehrheit der Bevölkerung organisierten, keine befriedigende Antwort mehr sein. Es galt, ein System moralischer Normen aufzustellen, das auch dem Durchschnittschristen einen Weg zum Heil eröffnete. Damit rückten Ehe und Familie als fundamentale Institutionen der Sozialordnung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Welchen Wert konnten sie im Rahmen einer Lehre beanspruchen, deren Ideal die Jungfräulichkeit war?

Die für die Kirchen des griechischen Ostens maßgeblichen Beiträge zu dieser Frage lieferte Johannes, genannt Chrysostomos, der von 386 bis 397 als Presbyter in seiner Heimatstadt Antiocheia, anschließend bis 404 als Bischof in der Kaiserresidenz Konstantinopel wirkte.[3] Johannes, der vor seiner Weihe zum Presbyter noch starke Zweifel geäußert hatte,

1 Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, der zuerst (und unter anderem Titel) auf dem 44. Deutschen Historikertag in Halle an der Saale (September 2002) im Rahmen einer Sektion „Griechisch-römische Tradition und christliche Vision. Geschlechterverhältnisse in der römischen Kaiserzeit" gehalten wurde. Für hilfreiche Hinweise bin ich Andreas Heiser und Hartmut Leppin zu großem Dank verpflichtet. Das Manuskript war im Juli 2003 abgeschlossen und ist danach nur an einer Stelle (Anm. 22) ergänzt worden.

2 Prägnant herausgearbeitet von Markus 1990.

3 In der Materialfülle unerreicht und nach wie vor unentbehrlich ist die zweibändige Biographie des Benediktiners Chrysostomus Baur (Baur 1929/1930). Zur Basisliteratur gehört auch Kelly 1995. Ein informativer Überblick auf dem aktuellen Forschungsstand bei Brändle 1998. Die breit angelegte Studie von Tiersch 2002 wertet erstmals die bislang unedierte Vita des Pseudo-Martyrius aus. Eine von M. Wallraff und M. Heimgartner besorgte Edition steht kurz vor dem Erscheinen.

ob sich in einer Großstadt wie Antiocheia ein Weg zum Heil finden lasse, formulierte nach 386 in einer Reihe von Traktaten und in vielen Predigten eine aus der Bibel begründete Sexualethik, die auch den christlichen Biedermann ansprach. Dieser wirkungsmächtige Versuch, Ehe und Familie an christlichen Normen auszurichten, war jedoch keineswegs die einzige Artikulation, die dieses Thema zu dieser Zeit fand. Vielmehr traf der kirchliche Diskurs, in dem Johannes sich bewegte, auf andere, deren Ursprünge weit in die vorchristliche Zeit zurückreichten, den Diskurs der Philosophen, den der Juristen, den der Mediziner und den der Rhetoren.

Unter diesen konkurrierenden Diskursen kommt dem Diskurs der Rhetoren deshalb besondere Bedeutung zu, weil die Rhetorik seit dem Hellenismus das einzige Lehrfach der höheren, allgemeinbildenden Schule war.[4] Im in der Regel mehrjährigen Rhetorikunterricht aber wurden durch das Abfassen und Vortragen imaginärer Reden nicht allein Sprachkompetenz und Argumentationstechnik geschult, sondern zugleich auch Formen der Wahrnehmung, Deutung und Bewertung menschlichen Verhaltens vermittelt. Die Kompetenz, sich entsprechend den Regeln der rhetorischen Kunst auszudrücken, war im spätrömischen Reich von unmittelbarer praktischer Relevanz: Sie war ein fundamentales Distinktionsmerkmal der Oberschichten und zugleich die notwendige Voraussetzung für sozialen Aufstieg im Dienst des Kaisers.[5] Daher prägten die im Rhetorikunterricht eingeübten Gemeinplätze alle Formen des öffentlichen Redens, sei es gegenüber dem Kaiser, vor seinen Statthaltern, im Rahmen städtischer Feste oder bei der Hochzeit. Dass der Rhetorik eine persönlichkeitsformende Kraft innewohne, hatten professionelle Rhetoren in Auseinandersetzung mit den Philosophen seit jeher behauptet.[6] Im 4. Jahrhundert n. Chr. wurde diese Bildungsaufgabe indessen von heidnischer Seite mit religiöser Bedeutung aufgeladen: Kaiser Julian wollte keine Christen als öffentliche Lehrer der Rhetorik dulden,[7] und der mit ihm befreundete Rhetor Libanios wurde zeitlebens nicht müde, eine unauflösliche Verbindung zwischen literarischer, insbesondere rhetorischer Bildung (*Logoi*) und dem Kult der alten Götter (*Hiera*) zu behaupten.[8] Es scheint daher lohnend, Einblick in die pädagogische Tätigkeit dieses Rhetors zu nehmen, der zur selben Zeit und am selben Ort wie Johannes wirkte, ja wahrscheinlich sogar dessen Lehrer war,[9] in die Schule des Libanios, die von 354 bis etwa 393 viele hundert Schüler aus dem gesamten griechischen Osten nach Antiocheia

---

4 Grundlegend bleibt Marrou 1977; zu den Grammatikern Kaster 1988; für Afrika vgl. Vössing 1997.

5 Vgl. dazu Brown 1992.

6 Noch nicht überholt von Arnim 1898, 4–114; Marrou 1982, 147–151.

7 CTh 13, 3, 5 + Jul. Ep. 61 Bidez (= Jul. E. L. F. 61) Vgl. dazu etwa Klein 1981, 73–94; Pack 1986, 261–300.

8 Vgl. dazu Wiemer 1995, 56 (mit den Belegen).

9 Vgl. dazu Wiemer 1995, 214–215 Anm. 118 (mit den Belegen).

zog.[10] Ein Vergleich der im Rhetorikunterricht des Libanios vermittelten Vorstellungen über Ehe und Familie mit der Lehre des Johannes vermag zu verdeutlichen, wie sich seine Vision einer christlichen Gesellschaft zur heidnischen Bildungstradition verhält.

II.

Eine zusammenhängende Darlegung der Ansichten des Libanios findet sich in einem „Aufsatz" – der Terminus technicus der griechischen rhetorischen Theorie lautet *Thesis* – über die Frage „Soll man heiraten?" (Thes. 1).[11] Dieser „Aufsatz" ist nicht etwa als persönliches Bekenntnis des Sophisten aufzufassen, der selbst im Konkubinat lebte.[12] Vielmehr handelt es sich um eine Art Musteraufsatz, der den Schülern des Libanios als Richtschnur dienen sollte. Denn das Abfassen solcher „Aufsätze", die eine Entscheidungsalternative erörtern, gehörte zu den „Vorübungen" *(Progymnasmata)*, durch welche die Rhetorikschüler allmählich auf die höchste Stufe des Rhetorikunterrichts, die Komposition von Deklamationen *(Meletai)*, vorbereitet wurden.[13]

In seinem Musteraufsatz „Soll man heiraten?" setzt der Lehrer Libanios die traditionelle Aufgabenteilung und räumliche Segregation der Geschlechter ohne weiteres voraus (§ 14–15): Die Ehefrau bleibt im Haus, ihr Mann geht auf den Markt. Politik ist Männersache, die Ehefrau verwaltet den Hausstand einschließlich des Gesindes *(Oikos)*. Die Ehe wird aus männlicher Sicht als religiöse und soziale Verpflichtung betrachtet, die auch dem Einzelnen Nutzen bringt. Der heidnische Sophist verweist auf das Vorbild der Götter und Halbgötter, die er wider besseres Wissen als brave Eheleute ausgibt (§ 3–8). So heißt es u. a. (§ 6–8):

---

10 Als Gesamtdarstellung noch nicht ersetzt: Sievers 1868. Zur Schule des Libanios ist die prosopographische Untersuchung von Paul Petit grundlegend (Petit 1956); vgl. auch Wolf 1953. Festugière 1959 bietet viele für das Schulwesen einschlägige Reden und Briefe in französischer Übersetzung. Einige Reden zum Schulwesen hat A. F. Norman ins Englische übersetzt (Norman 2000).

11 Der griechische Text findet sich in Bd. VIII der Ausgabe von Richard Förster (Leipzig 1915, p. 550–561). Eine Übersetzung in eine moderne Sprache fehlt. Die hier vorgelegte Übersetzung stammt wie alle folgenden vom Verfasser.

12 Eun. V. S. 16, 1, 12, p. 496; Lib. Or. 1, 278; Ep. 959, 2; Ep. 1063, 5.

13 Zu den Schultexten des Libanios hat Bernard Schouler (Schouler 1984) eine eintausendfünfhundertseitige Untersuchung vorgelegt, die jedoch schwer zu benutzen ist, da der Anmerkungsteil nur auf Microfiche zugänglich ist. Schouler verfolgt keine historischen Erkenntnisinteressen und begnügt sich mit einer Rekonstruktion der fiktionalen Welt der Schultexte; die Frage nach ihrem Verhältnis zur „Realität" des 4. Jahrhunderts n. Chr. wird von ihm nicht gestellt. Zur Theorie und Praxis griechischer Deklamationen ist grundlegend Russel 1983.

„Wäre die Ehe kein Gut, so hätten die Götter nicht geheiratet, sondern ihre Nachkommen von der Ehe abgehalten. Nun aber legen sie durch ihre Taten Zeugnis davon ab, daß die Vereinigung zur Zeugung von Kindern eine göttliche Sache ist. Denn weder kann man sagen, die Götter sähen nicht, was das Beste ist, noch (kann man sagen), sie wüßten es zwar, zögen aber absichtlich das Schlechtere dem Besseren vor. 7. Wer daher trotz des überzeugenden Beispiels der Götter die Ehe meidet, erhebt Anklage gegen die Götter, als ob sie schlechte Dinge in Ehren hielten, und will klüger sein als sie, als ob sie die Pflicht verfehlt hätten, er dagegen gefunden hätte, was das beste ist. 8. Wenn er das tut, handelt er offenkundig gottlos und ist verruchter als diejenigen, die Altäre umstürzen, da er nicht bloß die Götter einer Ehre beraubt, sondern versucht, die Olympier in ihren Taten schlechtzumachen."[14]

Libanios fährt fort, indem er auf die Natur verweist: Ein Blick auf die Tierwelt lehre, dass die Natur Vereinigung, Zeugung und Geburt wolle (§ 9). Neben der Verpflichtung gegenüber den Göttern gebe es auch eine Verpflichtung gegenüber den Städten (*Poleis*): Wer unverheiratet bleibe, negiere alle irdischen Güter, da der Verzicht auf Nachkommen letztlich zum Aussterben der Städte führen müsse (§ 10–12). Die Ehe ist darüber hinaus nicht bloß schicklich, sondern auch nützlich: Vom möglichen finanziellen Zugewinn abgesehen, gewinne der Ehemann durch die Heirat eine Helferin, die ihn von der Sorge um den Haushalt entlaste und emotional unterstütze. Die größte und schönste Frucht der Ehe seien die Kinder; sie sicherten Altersversorgung und Totenkult (§ 19–21). Überdies sei die Ehe ein Gut, das auch noch leicht zu erlangen sei: Man brauche sich nur an Heiratsvermittler zu wenden, um die Verbindung mit einer Familie herzustellen, die über eine Jungfrau *(Parthenos)* verfüge (§ 22). Schließlich bringt die Ehe für Libanios soziale Respektabilität und schafft dadurch die Voraussetzung für politische Aktivität: Wer ein geordnetes Eheleben führe, genieße einen guten Ruf und werde mit öffentlichen Aufgaben betraut (§ 23–25). Den Einwand, dass man die Ehe aus Furcht vor Ehebruch und dem frühen Tod der Kinder meide, weist der Sophist ohne Umschweife zurück: Ehebruch sei selten, zumal die „Sittsamkeit" der Frauen – so übersetze ich hier und im folgenden *Sophrosyne* – sich durch gute Ratschläge und aufmerksame Bewachung fördern lasse (§ 26–27). Gewiss stürben Kinder, aber

14 Lib. Thes. 1, 6–8: εἰ δὲ τὸ γαμεῖν οὐ καλὸν ἦν, οὔτ᾽ ἂν οἱ θεοί ποτε τοῦτο μετῆλθον τούς τε ἐξ αὐτῶν γεγονότας πάντως ἂν ἀπέτρεπον. νῦν δὲ ἔργῳ μεμαρτυρήκασι θείαν εἶναι τὴν ὑπὲρ παίδων μίξιν. οὔτε γὰρ μὴ τὸ βέλτιστον ἰδεῖν τοὺς θεοὺς ἔστιν ἐιπεῖν οὔτ᾽ εὖ εἰδότας ἐξεπίτηδες πρὸ τῶν ἀμεινόνων αἱρεῖσθαι τὰ χείρω. 7. ὅστις οὖν ταῦτα πεπεισμένος παρὰ τῶν θεῶν φεύγει τὸν γάμον, κατηγορεῖ τῶν θεῶν ὡς τὰ φαῦλα τετιμηκότων καὶ βούλεται δοκεῖν ἐκείνων εἶναι φρονιμώτερος ὡς τῶν μὲν τοῦ δέοντος ἐκπεπτωκότων, αὐτὸς δὲ τὸ κάλλιστον εὑρών. 8. ὅταν δὲ τοῦτο ποιῇ, περιφανῶς ἀσεβεῖ καὶ γίνεται τῶν τοὺς βωμοὺς ἀνασπώντων μιαρώτερος οὐ τιμῆς τινος αποστερῶν τοὺς κρείττονας, ἀλλὰ πονηροὺς οἷς ποιοῦσιν ἀποφαίνων τοὺς Ὀλυμπίους.

man könne für ihr Heil opfern und beten, und völlig ungetrübtes Glück genössen eben nur die Götter (§ 27–29). Statt sich der Verpflichtung zur Ehe zu entziehen, solle man lieber an das Positive denken: an die Hochzeitsfeier und an die zu erwartenden Kinder (§ 31).

Der „Aufsatz" über das Thema „Soll man heiraten?" gehörte in Kaiserzeit und Spätantike zum Pflichtprogramm der Schule: So sagt der Verfasser des fälschlich Dionysios von Halikarnassos zugeschriebenen Rhetorikhandbuches in seiner Anleitung für die Hochzeitsrede *(Gamelios)* ausdrücklich, dass das Thema „Soll man heiraten?" in der Schule vor allen anderen rangiere.[15] Der Verfasser eines unter dem Namen Menander überlieferten Handbuches für Festreden, ein Autor des späten dritten Jahrhunderts, behandelt die Hauptpunkte des Aufsatzes als dem Redner jederzeit geläufige und verfügbare Gemeinplätze.[16] Der Sophist Himerios, ein Zeitgenosse des Libanios, bezeichnet diese Gemeinplätze als festen Bestandteil einer Hochzeitsrede;[17] eine von Libanios' Schüler Aphonios stammende Bearbeitung des Themas ist uns sogar erhalten geblieben.[18] Der Sophist Nikolaos von Myra schließlich, ein Autor des 5. Jahrhunderts, legt die Definition des „Aufsatzes" *(Thesis)* als rhetorischer „Vorübung" am Beispiel des Themas „Soll man heiraten?" dar.[19] Angesichts dieser Zeugnisse dürfen wir getrost davon ausgehen, dass so gut wie jeder, der in Kaiserzeit und Spätantike eine rhetorische Ausbildung erhielt, dieses Thema einmal zu bearbeiten hatte.

Vergleicht man Libanios' Bearbeitung des Themas mit anderen erhaltenen Versionen fällt zunächst das hohe Maß an traditionellen Motiven ins Auge.[20] Bei näherem Zusehen zeigen sich aber auch für Libanios charakteristische Züge: Zwar ist der Gedanke, dass die Ehe etwas Göttliches sei, geradezu ein Topos der kaiserzeitlichen und spätantiken Literatur über die Ehe.[21] Nur Libanios aber erhebt das Verhalten der literarisch gestalteten Götter zum

15 Ps.-Dionys. Rhet. 2, 2, p. 261 Usener-Radermacher: τάχα μὲν οὖν καὶ αὐτὸς ἤδη καὶ ποτὲ καὶ ἄλλοτε προανεκρούσω ἐν τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων, ὁπηνίκα κομιδῇ νέος ὢν παρ' ἐμοὶ τὴν πρώτην ὁδὸν τῶν ῥητορικῶν μετῄεις, τά τε ἄλλα γράφων καὶ συγγράφων γυμνάσματά τε καὶ ἀσκήματα τῆς ῥητορικῆς, καὶ δὴ καὶ τὰς θέσεις οὕτω λεγομένας, καὶ τούτων τὰ εἰς τὸν περὶ αὐτοῦ τοῦ γάμου λόγον συντείνοντα καὶ τὴν προτροὴν τὴν εἰς αὐτόν. προκεχείρισται γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα καὶ τοῦτο πρὸ πάντων τοῖς νεωτέροις εἰς γραφήν, εἰ γαμητέον.

16 Men. Rhet. 2, 6 (*Epithalamios*), p. 400–402 Spengel; 2, 7 (*Kateunastikos*), p. 411 Spengel. Zur antiken Theorie der Hochzeitsreden vgl. Russel 1979.

17 Him. *Protheoria* zum *Epithalamios* auf Severus (Or. 9), p. 75 Colonna.

18 Rhetores Graeci II, p. 50–53 Spengel.

19 Rhetores Graeci III, p. 493–497 Spengel.

20 Parallelen aus der rhetorischen und philosophischen Literatur hat erstmals Karl Praechter (Praechter 1901, 66–90 und 120–150 [„Zur Geschichte des Topos περὶ γάμου]) zusammengestellt. Nützlich ist auch die Liste antiker Äußerungen zur Ehe bei Gaiser 1974, 59–85.

21 Ps.-Dionys. Ars Rhet. 2, 2, p. 261/262 Usener-Radermacher; Men. Rhet. 2, 6, p. 400–401 Spengel; Aphth. p. 50 Spengel; Him. Or. 1, 9; Philosophische Autoren: Muson. XIV, p. 75, Hense; XV, p. 78 Hense; Dio Chrys. Or. 7, 135; 215; Plut. Amat. 24, 770A.

moralischen Vorbild; nur er behauptet rundheraus, dass Ehelosigkeit gleichbedeutend mit Gottlosigkeit sei. Ebensowenig gehörte es zum Repertoire der Rhetoren, ein harmonisches Eheleben als Voraussetzung politischer Aktivität zu preisen, wenngleich diese Auffassung eine Parallele in der kaiserzeitlichen Philosophie hat: Auch Plutarch stellt fest, politisch aktive Männer würden unter anderem danach beurteilt, welches Eheleben sie führten, und erklärt, das Haus eines Mannes, der eine Polis leiten wolle, müsse wohlgeordnet und frei von Zwietracht sein.[22]

Eine Durchmusterung der etwa 40 erhaltenen Deklamationen, die Libanios als Muster für seine Schüler verfasst hat, vermag dieses Bild zugleich zu bestätigen und zu ergänzen.[23] Bei ihrer Auswertung ist zu berücksichtigen, dass Deklamationen imaginäre Reden in einem doppelten Sinne sind: Der Redner spricht nicht im eigenen Namen, sondern schlüpft in die Rolle einer mythischen oder historischen Person, zum Teil auch in diejenige eines literarischen Charaktertypus' wie etwa des Geizkragens oder Menschenfeindes. Die verhandelten Fälle sind darum an mythischen oder historischen Orten, in der Regel dem klassischen Athen, angesiedelt oder aber in einer anonymen Stadt, deren Institutionen denen des klassischen Athen in vieler Hinsicht ähneln. Der Rhetoriklehrer und seine Schüler behandelten also nicht bloß fiktive Fälle – wie dies heute etwa angehende Juristen tun –, sondern gingen bei ihrer Behandlung von Bedingungen aus, die nicht diejenigen der spätrömischen Gegenwart waren.

Diese doppelte Fiktionalität beraubte die Deklamationen in den Augen spätantiker Rhetoren jedoch keineswegs ihrer persönlichkeitsformenden Wirkung. Da Libanios nämlich eine bruchlose kulturelle Kontinuität zwischen dem klassischen Griechenland und seiner Zeit unterstellt, ist er davon überzeugt, dass die in den Reden verwendeten Argumentationsmuster zeitlose Gültigkeit besitzen: Wer sich die klassischen Vorbilder mit Begabung und Eifer aneignet, so verspricht Libanios seinen Schülern, der vermag auch in der spätrömischen Gegenwart für seine Heimatstadt die Rolle eines kleinen Demosthenes zu spielen.[24]

Nun bringt eine ganze Reihe dieser Deklamationen anhand scheinbar wirklichkeitsfremder Fälle Probleme und Konflikte zur Sprache, die für das Zusammenleben der Geschlechter im spätrömischen Reich von Bedeutung waren. Ich greife einige wenige heraus.

---

22 Plut. Praec. rp. ger. 4, 800D; Con. praec. 43. Dazu ausführlich Verfasser, Die gute Ehefrau im Wandel der Zeiten – Von Xenophon zu Plutarch, in: Hermes 133 (2005), 424–446, bes. 432ff..

23 Der griechische Text steht in den Bänden V–VII der Ausgabe von Richard Förster (Leipzig 1909–1913). Eine unter literarischen Gesichtspunkten getroffene Auswahl aus den Deklamationen, die freilich die Mehrzahl der für die hier verfolgte Fragestellung einschlägigen Texte nicht enthält, hat Donald Russel ins Englische übertragen (Russel 1996).

24 Zur *imitatio Demosthenis* des Libanios vgl. Bielski, 1914; Kruse 1915, Schouler 1984, Bd. II, 563–569; Wiemer 1995, 54–55.

So wird eine Episode des Mythos, die Vergewaltigung der Ares-Tochter Alkippe durch den Poseidon-Sohn Halirrothios, Anlass zu einer kontroversen, in Rede und Gegenrede geführten Diskussion über sexuelle Normen. Poseidon verklagt Ares, der den Vergewaltiger seiner Tochter erschlagen hatte, auf Mord (Decl. 7). Zu diesem Zweck führt er aus, dass der Tod eine zu harte Strafe für das Vergehen seines Sohnes gewesen sei, zumal er nicht die Ehe gebrochen habe, als er einem unverheirateten Mädchen Gewalt antat.[25] Vielmehr hätte sich alles zum Guten wenden lassen, wenn man die beiden miteinander verheiratet hätte, wie es bei den Menschen in solchen Fällen die Regel sei.[26] Diese Einschätzung wurzelte, wie wir aus anderen Zeugnissen wissen,[27] durchaus in der spätrömischen Realität. Ares indessen weist Poseidons Vorwürfe empört zurück (Decl. 8), indem er betont, dass Geschlechtsverkehr erst nach der Hochzeit erlaubt sei,[28] und darauf hinweist, dass ein entehrtes Mädchen keine Aussicht mehr habe, einen Ehemann zu finden.[29]

Die Frage, wie die Prostitution zu bewerten sei, wird in der Schule des Libanios am Beispiel der korinthischen Hetäre Laïs erörtert (Decl. 25):[30] Seit Laïs aus Korinth verbannt wurde, so lautet die Vorgabe, ist die Zahl der Ehebrüche dramatisch in die Höhe geschnellt, und viele Ehebrecher haben den Tod gefunden. Nun ist der Antrag eingebracht worden, die Hetäre zurückzuholen. Die erhaltene Rede versucht, den Nachweis zu erbringen, dass dies

---

25 Lib. Decl. 7, 22: Οὐκ ἦν μοιχὸς ᾿Αλιρρόθιος,῎Αρες, οὐδὲ ἐλυμαίνετο γάμον οὐδὲ γονὰς ἠδίκει οὐδὲ ὑβρίζει τὰς ἀπὸ τῶν σπερμάτων διαδοχὰς οὐδὲ τοῦ συνοικοῦντος ἠξίου κρείττων εἶναι παρὰ τῇ γυναικί, ἀλλ εἰς οὔπω γημαμένην ἅπαν ἦν τὸ δρώμενον γάμον, ὅπερ ἔφη ἤδη, ποιῆσαι δυνάμενον.

26 Lib. Decl. 7, 16: τί οὖν ἐκ τῶν νῦν εἰγημένων δείκνυται; τὸ δίκης μὲν μὴ εἶναι καιρὸν μήτε μείζονος μήτε ἐλάττονος, γάμων δὲ καὶ παστάδων, ὃ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις, ὁπόταν τι πραχθῇ τοιοῦτον, κρατεῖ καὶ χρῶνται τῷ συμβάντι πρὸς γάμον.

27 Über die im griechischen Osten verbreitete Praxis des sog. Brautraubes vgl. Evans Grubbs 1995, 183ff. Konstantin I. hat sie ausdrücklich verboten: CTh 9, 24, 1 (326). Constantius II. milderte die Strafe zur einfachen Todesstrafe: CTh 9, 24, 2 (349). Valentinian I. beschränkte den Zeitraum, innerhalb dessen Anklagen wegen Brautraubes erhoben werden konnten, auf fünf Jahre: CTh 9, 24, 3 (374). Die Juristen klassifizierten dieses Delikt als Entführung (*raptus*); dabei spielte es keine Rolle, ob die Braut gegen ihren Willen geraubt worden war oder nicht. Auch die Frage, ob sie ihre Unschuld verloren hatte, war unerheblich, da ihr Ruf in jedem Fall ruiniert war. Aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammt die Petition einer Frau aus Oxyrynchos, deren Ehe durch Brautraub zustande gekommen war: P.Oxy. L 3581. Das Konzil von Elvira (Kanon 14) beschloss, eine unverheiratete Frau, die ihre Unschuld verloren hatte, schon nach einem Jahr ohne Buße wieder zur Kommunion zuzulassen, falls sie den Mann, der sie entjungfert hatte, heiratete, während eine Jungfrau, die mehrere Liebhaber gehabt hatte, Buße tun und fünf Jahre auf die Wiederzulassung warten musste. Nach Kanon 31 sollten Jünglinge, die Unzucht getrieben *(fuerint moechati)*, zur Kommunion wieder zugelassen werden, falls sie Buße getan und geheiratet hatten. Basileios der Große war bereit, durch „Brautraub" gestiftete Ehen anzuerkennen, wenn die Eltern nachträglich zustimmen: Ep. 199, Can. 22; 30 (anders jedoch Ep. 270). Vgl. dazu Evans Grubbs 1995, 151; 188ff.

28 Lib. Decl. 8, 20.

29 Lib. Decl. 8, 16.

30 Zu dieser Deklamation vgl. Hawley 1995, 261–265.

weder schicklich noch nützlich sei, und geht dabei natürlich auch auf die Argumente ein, die für die Prostitution vorgebracht werden konnten:[31] dass sie die jungen Leute abhalte, sich an Ehefrauen zu vergehen,[32] dass sie nicht verboten sei,[33] und dass Hetären in Athen hoch geschätzt würden.[34] Gegen die Rückrufung der Laïs wird neben der moralischen Verwerflichkeit ihres Metiers angeführt, daß die Prostitution junge Männer verführe, ihr Vermögen zu vergeuden[35] und das Kriegshandwerk zu vernachlässigen,[36] die vernachlässigte Ehefrau dazu antreibe, sich ebenfalls zu prostituieren,[37] sowie die Zahl kinderloser Ehen erhöhe, was die Wehrkraft der Polis schwäche.[38]

Noch häufiger als die Jungfräulichkeit der Töchter wird die Treue der Ehefrauen zum Thema. So klagt etwa ein Armer einen Reichen als Verführer seiner Ehefrau an (Decl. 38); der Gehörnte betont die Verführbarkeit der Frauen[39] und das gemeinsame Interesse von Polis und Ehemännern an der Sukzession legitimer Nachkommen, die durch den Ehebruch gefährdet werde.[40] Ein andermal bringt ein Sohn, der argwöhnt, von seinem eigenen Vater hintergangen zu werden, ein Gesetz ein, das dem betrogenen Ehemann erlaubt, den Ehebrecher ohne Gerichtsurteil zu töten (Decl. 39). Zu diesem Zweck stellt er sich selbst als vorbildlichen Sohn dar[41] und begründet das Recht zur Selbsthilfe mit dem Argument, dass einem Ehemann nichts Schlimmeres widerfahren könne, als betrogen zu werden, weil sein Ruf ruiniert sei.[42]

Große Bedeutung haben schließlich Vater-Sohn-Konflikte, die häufig bis zur förmlichen Verstoßung aus der Familie *(Apokeryxis)* eskalieren.[43] In einem Fall etwa verteidigt sich ein

31 Libanios selbst argumentiert 362 in der an Kaiser Julian gerichteten Rede „Für Aristophanes" ganz ähnlich, um seinen „Mandanten" gegen den Vorwurf zu verteidigen, er pflege einen unmoralischen Lebenswandel: Or. 14, 60–63 mit Wiemer 1995, 139–140.

32 Lib. Decl. 25, 14–27.

33 Lib. Decl. 25, 38–39.

34 Lib. Decl. 25, 40–41.

35 Lib. Decl. 25, 5–6; 16.

36 Lib. Decl. 25, 6; 16.

37 Lib. Decl. 25, 7–9.

38 Lib. Decl. 25, 27.

39 Lib. Decl. 38, 16–18.

40 Lib. Decl. 38, 28; 41.

41 Lib. Decl. 39, 6–11.

42 Lib. Decl. 39, 31–34.

43 Eine *Apokeryxis* liegt nicht weniger als sieben Deklamationen des Libanios zugrunde: Decl. 9 9; 10; 27; 33; 46; 47; 48. In der älteren Forschung ist wiederholt bezweifelt worden, dass das von Libanios beschriebene Rechtsinstitut tatsächlich existierte; dagegen sprechen sich neuere Untersuchungen für die Annahme aus, dass die *Apokeryxis* nicht bloß im klassischen Athen, sondern auch im hellenisierten Teil des römischen Kaiserreiches praktiziert wurde; vgl. Düll 1943, 54–116; Wurm 1972, bes. 79ff. In der Tat haben die Kompilatoren des „Codex Iustinianus" ein Reskript Diocletians aufgenommen, das die *Apokeryxis* als griechischen Rechts-

Sohn, der von seinem Vater verstoßen worden war, weil er sich geweigert hatte, nach dem Tode seiner ersten Frau noch einmal zu heiraten (Decl. 46). Der Sohn besteht darauf, dass Ehelosigkeit kein Verbrechen sei,[44] beteuert, dass er es der verstorbenen Ehefrau schuldig sei, nicht wieder zu heiraten,[45] und widersetzt sich dem Wunsch des Vaters, Enkel zu bekommen.[46] In einem anderen Fall (Decl. 47) verteidigt sich ein Sohn, den sein Vater verstoßen hatte, weil er seinen Bruder gegen den erklärten Willen des schwer erkrankten, inzwischen aber wieder genesenen Vaters in dessen Testament als Miterben eingetragen hatte: Er stellt sich als Urbild eines guten Sohnes dar,[47] hebt den Wert der Bruderliebe hervor[48] und beschwört das Ideal familiärer Eintracht.[49]

Nimmt man alle Schultexte, Deklamationen und *Progymnasmata*, zusammen, ergibt sich ein im Wesentlichen kohärentes Bild: Die mit einer räumlichen Trennung der Aktionssphären verbundene Rollenteilung der Geschlechter wird für die Wohlhabenden ohne weiteres vorausgesetzt, zugleich aber auch als Ideal deklariert, an dessen Erfüllung die Armen durch ihre soziale Lage gehindert sind.[50] Dem Haus als Handlungsraum der Frau[51] entspricht der Markt als Handlungsraum des Mannes.[52] Die gute Ehefrau nimmt ihrem Mann nicht bloß die Sorge um den Haushalt ab, sondern stärkt ihm zugleich emotional den Rücken.[53]

---

brauch bezeichnet und für verboten erklärt (CJ 8, 46, 6); demnach wurde sie also geübt, und zwar bis ins 6. Jahrhundert, wie auch zwei Papyri (P.CairoMasp. I 67097; III 67353) belegen, wenngleich die Rechtsfolgen sich zwischenzeitlich verändert haben mögen; vgl. auch Thdt. H. E. 3, 22, 2 über eine *Apokeryxis* unter Julian. In diesem Zusammenhang dürfte das weder von Düll noch von Wurm berücksichtigte Zeugnis des Johannes Chrysostomos von einiger Bedeutung sein. Der Prediger stellt die *Apokeryxis* nämlich wiederholt als eine reale Möglichkeit hin: De lib. educ. 71, p. 172 Malingrey; Hom. 21, 1 in Eph., Montfaucon 11, 159C = Migne 62, 150; De Anna 1, 3, Montfaucon 4, 703E = Migne 54, 636.

44 Lib. Decl. 46, 26–33.

45 Lib. Decl. 46, 34–38.

46 Lib. Decl. 46, 39–42.

47 Lib. Decl. 47, 20: οὐ γὰρ ἄν, εἰ μὴ φιλοπάτορα καὶ παιδείας ἐπιθυμητὴν καὶ κρείττονα ἡδονῶν καὶ πρεσβυτέρους αἰδούμενον καὶ πρᾳον καὶ φιλόπονον καὶ ἴσον ἀπέχοντα τοῦ τε ἀναλίσκειν καὶ τοῦ κερδαίνειν κακῶς … οὐκ ἂν ὅλης τῆς οὐσιας ἐποίει κύριον.

48 Lib. Decl. 47, 27–28.

49 Lib. Decl. 47, 58: Εν μὲν ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις οἰκίαις ὁμόνοια, φίλτρον, κοινοὶ λόγοι, κοιναὶ τράπεζαι, τέρψεις ἐμμελεις, ἐλπίδες ἀμείνους, παρὰ δὲ ἡμῖν ἐγκλήματα, κατηγορίαι, θυμός, ἀγανάκτησις, ὀδυρμός, κατήφεια, τὸ νομίζειν ὑπ' ἀλλήλων ἀδικεῖσθαι, πόλεμος εἴσω θυρῶν, σπονδαὶ δὲ οὐδαμόθεν.

50 Lib. Decl. 38, 7: Εξιούσης τε πολλάκις ἔνδοθεν κατὰ τὴν ἀεὶ συμβαίνουσαναν ἀνάγκην, οἷα δὴ τὰ τῶν ἐν πενίᾳ γυναικῶν αἳ τὰ τῶν θεραπαινῶν ἐπιεικῶς αὐταῖς διακονοῦσι. Derselbe Gedanke begegnet auch in der „Gesandtschaftsrede an Julian" (Or. 15, 48).

51 Lib. Thes. 1, 14; 17; Decl. 26, 14; Decl. 39, 7; 12; 37–38.

52 Lib. Thes. 1, 14–15; Decl. 38, 8; Decl. 39, 37–38.

53 Lib. Thes. 1, 13–16; Decl. 39, 12.

Die Heirat erscheint als Ergebnis von Verhandlungen, die häufig durch Freunde oder professionelle Heiratsvermittler/inne/n angebahnt werden;[54] auch dieser Zug entspricht, wie andere Zeugnisse belegen, durchaus spätrömischen Gepflogenheiten, zumindest im östlichen Reichsteil.[55] Die Partnerwahl wird stets durch die Väter, niemals durch die Mutter oder gar die Brautleute selbst bestimmt;[56] maßgebliche Kriterien sind Herkunft *(Genos)*, Vermögen *(Ploutos)*, gutes Aussehen *(Kallos)*[57] und „Sittsamkeit" *(Sophrosyne)*.[58] Ein rauschendes Hochzeitsfest besiegelt die Verbindung zweier Familien.[59] Das Verhalten von Männern und Frauen wird am Begriff der „Sittsamkeit" *(Sophrosyne)*[60] gemessen, dessen Bedeutungsinhalt geschlechts- und statusspezifisch ist: Voreheliche Sexualität entehrt die Tochter und beraubt sie dadurch der Chance, Ehefrau zu werden; zugleich bringt sie Schande über die ganze Familie. Gleichwohl wird der Beischlaf mit einer unverheirateten Tochter als ein im Verhältnis zur Verführung der Ehefrau – sie und nur sie wird als „Ehebruch" *(Moicheia)* bezeichnet – weniger schwer wiegendes Vergehen bewertet,[61] zumal eine ad hoc vollzogene Eheschließung seine negativen Folgen zu neutralisieren vermag. Auch der Umgang mit Prostituierten wird zwar getadelt, aber zugleich als lässliche Sünde bewertet, zumal wenn er vor der Ehe gepflegt wird. „Warum hast du dich nicht an Hetären gehalten, dann wäre niemandem ein Unrecht zugefügt worden", hält ein betrogener Ehemann seinem Rivalen vor (Decl. 38, 45).

---

54 Lib. Thes. 1, 22 (τοῖς τὰ τοιαῦτα πράττουσιν); Decl. 26, 9; 13 (νυμφεύτρια); Decl. 32, 19; Decl. 33, 7; Chr. 1, 10 (αὐτοὶ δ' οἱ γαμεῖν μέλλοντες ἐρυθριάσαιεν ἂν ὑπὲρ τοῦ γάμου διαλεγόμενοι).

55 Zu professionellen Heiratsvermittler/inne/n im spätrömischen Osten vgl. Noy 1990, 375–400. Libanios schreibt 365 an Datianus (Ep. 1488, 1), er habe für seine Heiratsvermittlung eine schönere Belohnung erhalten, als sie προμνηστρίαι zu erhalten pflegten: Diese bekämen Kleider, Silber und Gold, er einen Brief des Brautvaters. Ein zwischen 472 und 534 erlassenes Kaisergesetz in griechischer Sprache (CJ 5, 1, 6) beschränkt das Honorar einer Person, die eine Ehe vermittelt (τὸν προξενοῦντα γάμον), auf 1/20 der Mitgift, höchstens aber 10 Pfund Gold. Johannes Chrysostomos setzt ohne weiteres voraus, daß Ehen durch προμνηστρίαι vermittelt werden: Laus Max. 3, 5, Montfaucon 3, 219D/E = Migne 51, 233; Exp. in Ps. 48, § 7, Montfaucon 5, 515D = Migne 55, 509; Hom. 14, 3 in 1 Cor., Montfaucon 10, 120B = Migne 61, 117; Hom. 9, 3 in 2 Cor., Montfaucon 10, 501E = Migne 61, 463; vgl. auch Ad vid. 2, 1, p. 160 Ettlinger. Im lateinischen Westen scheint das Institut dagegen unbekannt gewesen zu sein.

56 Lib. Decl. 4, 77; Decl. 9, 20; Decl. 25, 3; Decl. 39, 6–10; 30; Decl. 46, 9.

57 Einer der beiden Briefe des Libanios, die an Frauen gerichtet sind (vgl. dazu Schouler 1985, 123–148), enthält ein Loblied auf die Schönheit der Adressatin Prisca, die kurz zuvor Bassianus, einen Neffen des Sophisten geheiratet hatte: Ep. 1409 (363).

58 Lib. Thes. 1, 22; Decl. 26, 9, Decl. 33, 7; Decl. 39, 9; Decl. 46, 9.

59 Lib. Thes. 1, 31; Decl. 26, 11; Decl. 27, 18; Decl. 31, 7; Decl. 33, 6; 9.

60 Zur Bedeutungsgeschichte von *Sophrosyne* vgl. North 1966, die jedoch den nachklassischen Sprachgebrauch nur am Rande berücksichtigt.

61 Lib. Decl. 4, 27; Decl. 7, 22.

Denn der Ehebruch *(Moicheia)* gilt als das schlimmste Sexualdelikt überhaupt; er ruiniert den Ruf der betrogenen Ehemänner[62] und den ihrer Söhne;[63] indem er die Sukzession legitimer Erben gefährdet, rührt er zugleich an die Grundfeste der Polis.[64] Doch damit nicht genug: Nur wer über eine zweifelsfreie Abstammung verfügt und eine vorbildliche Ehe führt, besitzt die Möglichkeit zu politischer Betätigung in der Form öffentlicher Rede.[65] Diese Befähigung wird von Libanios mit dem Wort *Parrhesia* bezeichnet, das sich mit „Fähigkeit zur freien Rede" nur unvollkommen wiedergeben lässt.[66] In diesem Sinne ist *Sophrosyne* für Libanios die notwendige Voraussetzung von *Parrhesia.*

Der Diskurs der Rhetorikschule ist von Gemeinplätzen bestimmt, die eine bis ins klassische Griechenland zurückreichende Geschichte und zahlreiche Parallelen in der philosophischen und rhetorischen Literatur der Kaiserzeit haben. Auf den ersten Blick fühlt man sich tatsächlich ins klassische Griechenland zurückversetzt. Doch der von Libanios erweckte Anschein, er führe seine Schüler in die Gedankenwelt des klassischen Griechenland ein, trügt. Zwar dringt die spätrömische Lebenswelt nur selten[67] so unmittelbar in die Schulstube ein wie in Gestalt professioneller Heiratsvermittler/innen, für die es im klassischen Griechenland kein Pendant gibt.[68] Blickt man jedoch auf die Bedeutung, die die alten Konzepte bei Libanios haben, wird der Abstand zur kanonisierten Vergangenheit sehr deutlich.

So erklärt sich die Aussage, Ehelosigkeit sei geradezu gottlos, aus der Frontstellung gegen das christliche Mönchtum und hätte im klassischen Athen kaum Beifall gefunden. Die Athener des 4. Jahrhunderts v. Chr. hatten in dem notorischen Schwerenöter Zeus ebensowenig ein moralisches Vorbild gesehen wie in der keuschen Jungfrau Artemis. Auch war die öffentliche Reputation eines athenischen Politikers zur Zeit eines Hypereides oder Demosthenes nicht davon abhängig, ob er ein braver Ehemann war oder nicht.[69] Umgekehrt

62 Lib. Decl. 38, 43; Decl. 39, 33–34.

63 Lib. Decl. 38,42.

64 Lib. Decl. 4, 27; Decl. 6, 22–23; Decl. 7, 22; Decl. 38, 28; 41; Decl. 39, 22; Ethop. 17, 3.

65 Lib. Thes. 1, 23–25; Decl. 38, 42: τίς γὰρ ἀνέξεται μετὰ παρρησίας πολιτευομένων;

66 I n dieser Bedeutung begegnet das Wort auch mehrfach in den Reden des Libanios: Or. 1, 7; 14, 21; 53, 22; 62, 71. In seiner „Autobiographie" (Or. 1, 7) definiert Libanios den Begriff folgendermaßen: εἰ δὴ καλὸν μὲν τὸ σὺν παρρησίᾳ ζῆν, ποιεῖ δὲ ταύτην οὐ τὰ αὐτῷ τινι βεβιωμένα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ 'κείνων ἐξ ὧν ἔφυ.

67 Anachronistisch ist auch, dass die geschwätzige Frau eines mürrischen Alten ein öffentliches Bad besucht (Lib. Decl. 26, 19), sowie die Erwähnung eines Hippodroms in Lib. Decl. 28, 8–12.

68 Vgl dazu Noy 1990, 385–386.

69 Demosthenes, der von seiner Ehefrau eine Tochter hatte, war nach Idomeneus (FGrHist 338 F 12 = Athen. 13, 62, p. 592E) zugleich Vater zweier unehelicher Söhne, eine Nachricht, deren Glaubwürdigkeit durch Din. 1, 71 gestützt wird (vgl. dazu Davies 1971, 138–139). Hypereides soll zeitweilig bis zu drei Hetären unterhalten haben (Idomeneus FGrHist 338 F 14 = Athen. 13, 58, p. 590C); da er einen legitimen Erben hinterließ, muss er verheiratet gewesen sein, wenngleich seine Ehefrau in der Überlieferung ebenso wie diejenige des Demosthenes niemals genannt wird; vgl. dazu Engels 1993, 67–70.

war das Idealbild der Ehefrau im klassischen Athen durch ihre Rolle als Vorstand des Hauses geprägt, während sie bei Libanios in Übereinstimmung mit Tendenzen der kaiserzeitlichen Philosophie vor allem als emotionaler Rückhalt ihres Mann erscheint. Mit dieser charakteristischen Akzentverschiebung hängt zusammen, dass Libanios der Prostitution zugute hält, sie beuge dem Ehebruch vor: Zu Zeiten einer Aspasia oder Neaira war es weder nötig noch üblich gewesen, den Umgang mit Prostituierten auf diese Weise zu rechtfertigen.[70] Zudem fehlt Libanios das Sensorium für die feinen Unterschiede zwischen einer Hetäre *(Hetaira)* und einer Prostituierten *(Porne)*, die im klassischen Athen von großer Bedeutung gewesen waren; der Sophist verwendet die beiden Begriffe als Synonyme.[71] Schließlich spiegelt auch die Verwendung des Begriffes *Parrhesia* den historischen Wandel der Polis, die im 4. Jahrhundert n. Chr. schon lange kein Staat mehr war: Bedeutete *Parrhesia* im klassischen Athen das jedem Bürger zustehende Recht, in den Institutionen der direkten Demokratie das Wort zu ergreifen,[72] meint der Begriff bei Libanios die durch einen moralischen Lebenswandel, in welchem Sittsamkeit *(Sophrosyne)* ihren Ausdruck findet, erworbene Berechtigung, in der Öffentlichkeit seine Stimme zu erheben. Der Kreis derjenigen, die überhaupt *Parrhesia* besitzen können, hat sich bei Libanios auf die Ratsherren eingeengt.

III.

Während der Geschlechterdiskurs der Rhetorikschule seinen Anspruch auf zeitlose Geltung hinter einer fiktionalen Fassade verbirgt, richtet sich die Lehre des Johannes unmittelbar an Menschen des 4. Jahrhunderts n. Chr. Da Johannes sich seit seinem Eintritt in den antiochenischen Klerus (386) immer wieder zu Fragen der Sexualethik geäußert hat, liegen uns zahlreiche, für das Thema ergiebige Texte vor.[73] Zu den wichtigsten zählen die wohl vor der

---

70 Vgl. dazu etwa Davidson 1998, 73–136; Hartmann 2002, 133–211. Der *locus classicus* steht in der Rede „Gegen Neaira" (Ps.-Dem. 59, 121): τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

71 In der Deklamation gegen die Rückführung der Laïs (Lib. Decl. 25) ist keine Differenzierung zwischen πόρνη und ἑταῖρα erkennbar: § 2 (πόρναι); 4 (ἑταῖρα); 5 (πόρναι); 7 (ἑταῖρα); 8 (ἑταῖρα + πόρνη); 9 (ἑταῖρα); 10 (ἑταῖρα); 13 (ἑταῖρα); 22 (ἑταῖρα); 30 (ἑταῖρα); 32 (ἑταῖρα bis); 34 (ἑταῖρα); 37 (ἑταῖρα); 38 (ἑταῖρα); 40 (ἑταῖρα); 41 (πόρναι). In Lib. Eth. 18 erklärt eine πόρνη, die ihrem Metier abgeschworen hat (σωφρονήσασα), sie wolle τῶν ἑταιρῶν τὸ πικρὸν ἐργαστήριον zerstören (§ 3).

72 Zur Redefreiheit im klassischen Athen vgl. Raaflaub 1980, 7–58, bes. 18–20. Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία vgl. Peterson 1929, 283–297; Scarpat 1964. Der Sprachgebrauch des Johannes (vgl. dazu auch Bartelink 1985) wird von beiden Autoren indessen lediglich gestreift, derjenige des Libanios gar nicht berücksichtigt. Für letzteren hat der Verfasser eigene Recherchen durchgeführt.

73 Da die meisten Schriften des Johannes noch nicht in einer modernen Ansprüchen genügenden, kritischen

Priesterweihe abgefassten Schriften „Wider die Gegner des Mönchslebens“[74] und „Über die Jungfräulichkeit“.[75] In diese Phase gehören vielleicht auch die beiden Kampfschriften gegen Lebensgemeinschaften zwischen Männern und Frauen, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt hatten.[76] Aus den Jahren nach 386 sind neben dem Traktat „Über eitle Ruhmsucht und Kindererziehung“[77] – der einzigen zusammenhängenden Darstellung christlicher Familienerziehung aus der Spätantike – vor allem die drei in Konstantinopel gehaltenen Homilien „Über die Ehe“ zu nennen.[78] Eine Reihe von Homilien, die der Auslegung einschlägiger Paulus-Stellen gewidmet sind, runden das Bild ab.[79] Hier werden vor allem die nach 386

Edition vorliegen, ist man nach wie vor auf die von Bernard de Montfaucon besorgte Ausgabe der Mauriner (Paris 1834–1839²) angewiesen, die von Jean-Paul Migne in der „Patrologia Graeca“ (Paris 1857–1866) nachgedruckt wurde. Die Ausgabe der Paulus-Homilien von Frederick Field (Oxford 1854–1862) war mir nicht zugänglich. Soweit kritische Ausgaben vorliegen, sind diese benutzt und ausdrücklich genannt. Vollständigkeit der Belege wurde nicht angestrebt.

74 Die Schrift „Wider die Gegner des Mönchslebens“ ist noch immer in der Ausgabe der Mauriner zu benutzen, die in der „Patrologia Graeca“ nachgedruckt wurde: Montfaucon 1, 44A–115E = Migne 47, 319–386. Vgl. zu dieser Schrift Festugière 1959, 192–210.

75 Maßgeblich ist die griechisch-französische Ausgabe des Textes von H. Musurillo und B. Grillet in der Reihe „Sources Chrétiennes“: Bd. 125, Paris 1966.

76 Kritische Ausgabe des Textes mit französischer Übersetzung von J. Dumortier, Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité, Paris 1954. Zur Datierung vgl. jetzt Leyerle 2001, 213–220.

77 Zu der Schrift „Über die eitle Ruhmsucht und über die Kindererziehung“, die in einer von A.-M. Malingrey besorgten, kritischen Textausgabe (Sources Chrétiennes 188, Paris 1972) vorliegt, vgl. Gärtner 1985 (mit deutscher Übersetzung und ausführlichem Kommentar). Die Absage an die Forderung, die Kinder dem Mönchsleben zu weihen, findet sich in § 19 dieser Schrift. Ähnlich Hom 21, 1 in Eph., Montfaucon 11, 159E = Migne 62, 150.

78 Die drei Predigten tragen traditionell den Titel „Laus Maximi et quales ducendae sint uxores“. Eine kritische Ausgabe fehlt ebenso wie eine deutsche Übersetzung: Montfaucon 3, 193A–228A = Migne 51, 207–242. Das Büchlein von C. P. Roth and D. Anderson „St. John Chrysostom, On Marriage and Family Life“ (Crestwood, N. Y. 1986) enthält Auszüge in englischer Übersetzung.

79 Auch für die Homilien bleibt die Ausgabe Montfaucons maßgeblich. Wichtig sind vor allem die aus der antiochenischen Zeit stammenden Hom. 20 + 21 in Eph., Montfaucon 11, 142C–165A = Migne 62, 135–156, Hom. 19 in 1 Cor., Montfaucon 10, 158E–168B = Migne 61, 151–160, Hom. 26 in 1 Cor., Montfaucon 10 , 227A-240C = Migne 61, 212–224 und Hom. 17 + 18 in Gen., Montfaucon 4, 133B–161C = Migne 53, 134–158 sowie die wohl in Konstantinopel gehaltenen Hom. 5 in 1 Thess., Montfaucon 11, 459C-465E = Migne 62, 424–428; Hom. 12 in Col., Montfaucon 11, 412A–423B = Migne 62, 379–392.
Neuere englische Übersetzung der Homilien zur Genesis von Robert C. Hill: St. John Chrysostom, Homilies on Genesis, 2 Bde. (The Fathers of the Church. A New Translation 74/82) Washington, D. C. 1986/1992. Ältere deutsche Übersetzung der Homilien zum Epheserbrief von W. Stockerl in der jüngeren „Bibliothek der Kirchenväter“: Johannes Chrysostomus, Ausgewählte Schriften, Bd. VIII: Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Galater und Epheser (BKV² 15) München 1936. Der Kommentar zum 1. Korintherbrief wurde für die ältere „Bibliothek der Kirchenväter“ von J. C. Mitterrutzner ins Deutsche übersetzt: Johannes Chrysostomus, Ausgewählte Schriften, Bd. 5: Homilien über den ersten Brief an die Korinther (BKV¹ Lfg.

verfassten Schriften herangezogen, weil Johannes nach Beginn seiner Predigttätigkeit seine ursprünglich sehr pessimistische Einschätzung der Möglichkeit christlichen Lebens in der Welt teilweise revidierte.[80]

Wie Libanios hält auch Johannes die traditionelle, mit einer räumlichen Segregation verbundene Rollenverteilung der Geschlechter für etwas ein für allemal Gegebenes und beschreibt sie teilweise mit denselben Formeln wie der Sophist. An einer charakteristischen und nach ihrem Tenor keineswegs singulären Stelle heißt es etwa:

> „Die Frau hat nur eine Aufgabe: was gesammelt wurde, zu bewahren, die Einkünfte zu erhalten, sich um das Haus zu kümmern. Denn deswegen gab sie uns Gott, damit sie uns in diesen Dingen hilft und in allen anderen. Da nämlich zwei Bereiche unser Leben ausmachen, die politischen und die privaten Angelegenheiten *(politika kai idiotika Pragmata)*, teilte Gott diese beiden Bereiche und wies ihr den Hausvorstand zu, dem Mann hingegen alle Angelegenheiten der Polis, die Geschäfte auf dem Markt, die Gerichtshöfe, die Rathäuser, die Feldzüge, alles andere.
>
> Die Frau kann keine Lanze schwingen und keinen Pfeil abschießen. Sie vermag aber eine Spindel zu halten, ein Gewebe zu weben und alles übrige im Haus in einen guten Zustand zu versetzen. Sie ist nicht dazu in der Lage, im Rathaus einen Antrag einzubringen; sie vermag es hingegen durchaus, im Haus einen Antrag einzubringen, und schon oftmals verstand sie mehr von den häuslichen Dingen als er. Sie vermag Vergehen der Dienerinnen zu erkennen, sich um die Sittsamkeit *(Sophrosyne)* der Bediensteten zu kümmern, ihrem Mann auch sonst völlige Sorglosigkeit zu gewähren und ihn von jeder Sorge im Haus zu befreien, indem sie sich um Vorratskammern, Wollarbeit, die beste Einrichtung, schickliche Kleider und alles übrige kümmert, dessen Handhabung für den Mann weder schicklich noch bequem ist, selbst wenn er sich in zehntausend Dinge einmischt."[81]

358–362, 368–370) Kempten 1881; die Kommentare zum Kolosserbrief und dem 1. Thessalonicherbrief übersetzte N. Siebert: Bd. 8: (15) Homilien über den Brief an die Philipper, (12) Homilien über den Brief an die Kolosser, (11) Homilien über den ersten Brief an die Thessalonicher, (5) Homilien über den zweiten Brief an die Thessalonicher (BKV[1] Lfg. 384–386, 390-392, 396, 398) Kempten 1883.
Als Hilfsmittel zur Datierung noch nicht ersetzt ist von Bonsdorff 1922. Weiterführende Überlegungen zum liturgischen Kontext und dem Adressatenkreis der Predigttätigkeit des Johannes bei Mayer/Allen 2000, 17ff.

80 Eine gründliche Analyse der einschlägigen Texte aus theologischer Sicht bietet Scaglioni 1976, 273–422. Seiner Zielsetzung entsprechend stellt Scaglioni den hohen Anteil „zeitverhafteter Vorstellungen" bei Johannes zwar nicht in Abrede, beschäftigt sich aber fast ausschließlich mit den „zeitlosen Wahrheiten" seiner Lehre. Aufgrund der Materialfülle noch immer nützlich sind auch die Aufsätze von Jean Dumortier: Dumortier 1947a; Dumortier 1947b.

81 Joh. Chrys. Laus Max. 3, 4, Montfaucon 3, 217A/B = Migne 51, 230–231: Γυναικὸς ἔν ἐστι μόνον, τὰ συλλεγόμενα διαφυλάττειν, τὰς προσόδους διατηρεῖν, τῆς οἰκίας ἐπιμελεῖσθαι· καὶ γὰρ διὰ τοῦτο αὐτὴν ἔδωκεν ὁ θεός, ἵνα ἐν τούτοις ἡμῖν βοηθῇ μετὰ τῶν ἄλλων ἁπάντων. Επειδὴ γὰρ τὸν βίον τὸν ἡμέτερον

Dieser gottgewollten Rollenverteilung entspricht für Johannes eine klare Hierarchie der Geschlechter: Die Frau soll sich dem Manne unterordnen. Darum fordert Johannes, dass die Ehefrau ihrem Manne nicht bloß Liebe *(Agape)*, sondern auch Furcht *(Phobos)* entgegenbringen solle, während der Ehemann seiner Frau lediglich Liebe *(Agape)* schulde. Die Frage, wie Liebe entstehen kann, wo Furcht herrscht, wirft er nur auf, um zu versichern, dass eine Ehefrau ihrem Mann gerade dann, wenn sie ihn fürchte, auch Liebe entgegenbringen werde. Eingehender widmet er sich der Frage, wie sich die Furcht der Ehefrau vor ihrem Mann von derjenigen unterscheide, die von einer Sklavin gefordert werde. Johannes betont, dass der Ehemann seine Frau als eine frei geborene Person *(Eleuthera)* behandeln müsse; er dürfe sie daher nicht schlagen. Die für eine Ehefrau angemessene Furcht bestehe darin, „nicht zu widersprechen, sich nicht zu widersetzen und keinen Anspruch auf die Führungsrolle zu erheben."[82] Diese Norm besitzt auch dann Gültigkeit, wenn Ehefrauen von ihren Männern geschlagen werden; in diesem Fall empfiehlt der Theologe stilles Dulden.[83] Im Idealfall jedoch ist das Verhältnis zwischen Eheleuten von Wohlwollen und Zuneigung geprägt; der Ehemann solle der Frau seine Liebe und Wertschätzung offen zeigen und sie Freunden und Kindern vorziehen. Johannes wünscht sich den christlichen Ehemann als strengen, aber liebevollen Patriarchen, der seine Frau mit Lob und Tadel zur christlichen Tugend anleitet.[84]

δύο ταῦτα συγκροτεῖν εἴωθε, τὰ πολιτικὰ καὶ ἰδιωτικὰ πράγματα, διελὼν ἀμφότερα ταῦτα ὁ θεός, ταύτῃ μὲν τὴν τῆς οἰκίας προστασίαν ἀπένειμε, τοῖς δὲ ἀνδράσι τὰ τῆς πόλεως ἅπαντα πράγματα, τά τε ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς, δικαστήρια, βουλευτήρια, στρατηγίας, τὰ ἄλλα πάντα. Οὐ δύναται ἀκοντίσαι δόρυ, οὐδὲ ἀφεῖναι βέλος ἡ γυνή· ἀλλ᾽ ἠλακάτην δύναται λαβεῖν, καὶ ἱστὸν ὑφᾶναι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν διαθεῖναι καλῶς. Οὐ δύναται γνώμην εἰσηγήσασθαι ἐν βουλευτηρίῳ· ἀλλὰ δύναται γνώμην εἰσηγήσασθαι ἐν οἰκίᾳ, καὶ πολλάκις ἅπερ συνεῖδεν ὁ ἀνὴρ κατὰ τὴν οἰκίαν, βέλτιον αὕτη συνεῖδεν. Οὐ δύναται τὰ δημόσια διαθεῖναι καλῶς· ἀλλὰ δύναται παιδία θρέψαι καλῶς, τὸ κεφάλαιον τῶν κτημάτων· δύναται θεραπαινίδων κακουργίας συνιδεῖν, καὶ σωφροσύνης ἐπιμεληθῆναι τῶν διακονουμένων, τὴν ἄλλην ἅπασαν τῷ συνοικοῦντι παρέχειν ἄδειαν, καὶ πάσης αὐτὸν τοιαύτης ἀπαλλάξαι φροντίδος ἐν οἴκοις, ταμιείων, ἐριουργίας, ἀρίστου παρασκευῆς, ἱματίων εὐσχημοσύνης, τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐπιμελουμένη, ἅπερ ἀνδρὶ οὔτε εὐπρεπὲς οὔτε εὔκολον μεταχειρίσασθαι ποτε, κἂν μύρια φιλονεικῇ. Ähnlich Hom. 34, 4 in 1 Cor. , Montfaucon 10, 316 B = Migne 61, 291; Hom. 61, 3 in Joh., Montfaucon 8, 365D–366B = Migne 59, 340; Ad vid. 2, 4, p. 182 Ettlinger: Επειδὴ γὰρ οὐχ ἧττον τῶν δημοσίων τὰ ἰδιωτικὰ συγκροτεῖ τὴν παροῦσαν κατάστασιν, διανείμας αὐτά, τὰ μὲν ἐπ᾽ ἀγορᾶς πάντα ἐνεχείρισε τοῖς ἀνδράσι, τὰ δὲ κατὰ τὴν οἰκίαν ταῖς γυναιξί· κἂν ἀλλάξωνται τὴν τάξιν, πάντα διεφθάρη καὶ ἀπώλολεν· οὕτως ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ πολὺ θατέρου χρησιμώτερος.

82 Joh. Chys. Hom. 20, 5 in Eph., Montfaucon 11, 150C/D = Migne 62, 142: Αλλ᾽ ὅταν ἀκούσῃς φόβον, ἐλευθέρᾳ προσήκοντα φόβον ἀπαίτει, μὴ καθὼς παρὰ δούλης· σῶμα γάρ ἐστι σόν· ἂν γὰρ τοῦτο ποιήσῃς, σαυτόν καθυβρίζεις, τὸ σῶμα ἀτιμάζων τὸ σόν. Ποῖος δέ ἐστιν ὁ φόβος;῞Ωστε μὴ ἀντιλέγειν, ὥστε μὴ ἐπανίστασθαι, ὥστε μὴ τῶν πρωτείων ἐρᾶν· ἀρκεῖ μέχρι τούτων ἑστάναι τὸν φόβον.

83 Joh. Chrys. Hom. 26, 7 in 1 Cor., Montfaucon 10, 237E–238A = Migne 61, 222: Εἰ γὰρ τοῖς ἔξωθεν ῥαπίζουσι τὴν δεξιάν δεῖ τὴν ἑτέραν ἐκδιδόναι σιαγόνα, πολλῷ μᾶλλον ἄνδρα θρασυνόμενον δεῖ φέρειν.

84 Joh. Chrys. Hom. 20, 8 in Eph., Montfaucon 11, 155A–156C = Migne 62, 146–147.

Johannes betrachtet also die traditionelle, hierarchische Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern ebenso wie Libanios als unabänderlich. Da das Evangelium indessen Mann und Frau vor Gott als gleichwertig einschätzt, sieht der Theologe sich anders als der Sophist gezwungen, die Unterordnung *(Hypotage)* der Frau unter den Mann ausdrücklich zu begründen.[85] Allerdings kann Johannes sich nicht recht entscheiden, ob die Unterordnung der Frau unter den Mann seit der Schöpfung bestand oder erst durch den Sündenfall in die Welt kam; bei der Auslegung der „Genesis" leitet er sie aus der Sünde Evas ab,[86] an anderer Stelle dagegen schreibt er, dass die Herrschaft des Mannes über die Frau „von Natur aus" bestehe[87] und dass die Rollen zwischen Mann und Frau „von Anfang an" in dieser Weise verteilt gewesen seien;[88] mitunter werden beide Aussagen auf wenig stringente Art und Weise kombiniert.[89] Die Tatsache selbst steht ihm indessen außer Zweifel, zumal er sich auf die Lehre des Apostels Paulus, die er als göttlich inspiriert betrachtet,[90] berufen kann. Im „1. Korinther-Brief" sieht Johannes vier Vorzüge des Mannes gegenüber der Frau bezeugt: 1. So wie Christus unser, d. h. der Menschen, Haupt sei, so seien wir – wir Männer, versteht sich – das Haupt der Frau. 2. So wie wir (Menschen) die Ehre Gottes seien, sei die Frau unsere, d. h. der Männer, Ehre. 3. Nicht wir (Männer) seien aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann geschaffen. 4. Nicht wir (Männer) seien für die Frau, sondern die Frau für uns geschaffen.[91]

Zudem ist Johannes überzeugt, dass die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann die notwendige Voraussetzung für häuslichen Frieden sei. Ein Haushalt *(Oikos)* könne nun einmal, so meint Johannes, keine Demokratie sein, wo jeder gleiche Ehre *(Isotimia)* genieße; vielmehr müsse die Herrschaft stets und überall in einer Hand liegen.[92] Nach Johannes ist es Gottes Wille, dass diese Hierarchie auch in Kopfbedeckung und Haartracht zum Ausdruck kommt: Wie Frauen sich „zum Zeichen ihrer Unterordnung", wie er sagt, verschlei-

---

85 Vgl. dazu Clark 1979, 1–34, bes. 2–7.

86 Joh. Chrys. Serm. 4, 1 in Gen., Montfaucon 4, 659A = Migne 54, 594; Hom. 17, 8 in Gen., Montfaucon 4, 145D–146A = Migne 53, 143. Vgl. dazu neben der mitunter gewaltsam systematisierenden Analyse von Verosta 1960, 341–350 vor allem Pagels 1985, 67–99.

87 Joh. Chrys. 26, 4 in 1 Cor., Montfaucon 10, 233E = Migne 61, 218: Ἆρα φυσικὴ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀνδρός.

88 Joh. Chrys. Reg. fem. 7, p. 118 Dumortier: Γυνὴ γὰρ, εἰ βουληθείη, οὐχ ἑαυτῇ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις ἀρκέσει πλείοσι εἰς διακονίαν, ἐπεὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς τἀνδρὸς τὰ πολιτικὰ πράγματα λαχόντος, τὸ οἰκουρεῖν αὐτῇ καὶ οἰκονομεῖν τὰ ἔνδον ἅπαντα ἐκληρώσατο.

89 Joh. Chrys. Hom. 9, 1 in 1 Tim., Montfaucon 11, 594F–596A = Migne 62, 544; Hom. 26, 2 in 1 Cor., Montfaucon 10, 230B–C = Migne 61, 215.

90 Zu Johannes' Auffassung von der Schriftinspiration vgl. Haidacher 1897; Hill 1981.

91 Joh. Chrys. Hom. 26, 4 in 1. Cor., Montfaucon 10, 234A = Migne 61, 218.

92 Joh. Chrys. Hom. 20, 4 in Eph., Montfaucon 11, 149A = Migne 62, 141: Διὰ τοῦτο τὸν μὲν ὑπέταξε, τὸν δὲ ἐπέθηκεν, ἵνα εἰρήνμ ᾖ. Ἔνθα γὰρ ἰσοτιμία, εἰρήνη οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὐδὲ δημουκρατουμένης οἰκίας, οὐδὲ πάντων ἀρχόντων, ἀλλὰ ἀνάγκη μίαν εἶναι τὴν ἀρχήν. Καὶ ταῦτα πανταχοῦ ἐπὶ τῶν σωματικῶν.

erten und ihr Haar lang trügen, so gezieme es dem Manne, sein Haar kurz zu tragen und das Haupt beim Gebet zu entblößen.[93]

Wie für alle Kirchenväter[94] ist die Ehe auch für Johannes nicht die höchste Lebensform: Das freilich nur wenigen erreichbare Ideal ist und bleibt die Jungfräulichkeit.[95] Gleichwohl erkennt Johannes die Ehe, jedenfalls seit Beginn seiner Tätigkeit als Prediger, als vollgültige christliche Lebensform an und spricht ihr unter Berufung auf Paulus (Eph. 5, 32) als Abbild *(Typos)* der Verbindung zwischen Christus und der Kirche sogar einen spirituellen Gehalt zu.[96] Die Fortpflanzung allerdings lässt er als Finalgrund der Ehe nicht gelten, weil der Auftrag „seid fruchtbar und mehret euch" (Gen. 1, 28) in der Gegenwart nicht mehr bestehe.[97] Johannes betrachtet allein die Vermeidung vor- und außerehelicher Sexualität *(Porneia)* als unvermindert gültigen Ehezweck. Folgerichtig ist der Geschlechtsverkehr, der in der Ehe ausgeübt wird, für Johannes auch dann unproblematisch, wenn er nicht dem Zweck der Kinderzeugung dient.[98]

Wenngleich die Ehe für Johannes ohne Sünde ist, so möchte er sie doch tiefgreifend reformieren: Die christliche Familie soll eine Zelle bilden, die sich von der sündhaften Umwelt so weit wie möglich abschottet; gemeinsamer Kirchgang, gemeinsame, zeitlich begrenzte Askese und gemeinsame Bibellektüre sollen dem Haushalt einen wahrhaft christlichen Charakter verleihen.[99] Darum soll schon bei der Auswahl der künftigen Ehefrau nicht in erster Linie auf Reichtum, vornehme Herkunft und Schönheit, wie es nur allzuoft der Fall sei, sondern auf „Sittsamkeit" *(Sittsamkeit)* geachtet werden.[100] Die größte Gefahr für die christliche Familie geht nach Johannes' fester Überzeugung vom Theater und seinen

93 Joh. Chrys. Hom. 26, 3 in 1 Cor., Montfaucon 10, 231C/D = Migne 61, 216; De lib. educ. 16, p. 98 Malingrey; vgl. 57–58, p. 156 Malingrey

94 Vgl. dazu neben dem souveränen Überblick von Henry Chadwick (Chadwick 1962, 343–365) vor allem das große Werk von Peter Brown (Brown 1988) mit der wichtigen Besprechung von Philip Rousseau (Rousseau 1990).

95 Vgl. dazu Baur 1914, 564–574; Baur 1928, 26–41; auf der Maur 1959.

96 Joh. Chrys. Hom. 12, 5–6 in Col., Montfaucon 11, 417A–422A = Migne 62, 387–389; vgl. dazu Scaglioni 1976, 345–364.

97 Joh. Chrys. Virg. 19, 1, p. 156/158 Musurillo; Laus Max. 1, 3, Montfaucon 3, 197D–198D = Migne 51, 212–213.

98 Joh. Chrys. Hom. 19, 6 in 1 Cor., Montfaucon 10, 167E = Migne 61, 160; Hom 12, 5–6 in Col., Montfaucon 11, 419B–420F = Migne 62, 388.

99 Diesem Ideal des Johannes verleiht die Schrift „Über die Kindererziehung" den anschaulichsten Ausdruck; vgl. auch Hom. 20, 9 in Eph., Montfaucon 11, 156C/D = Migne 62, 147; Hom. 21, 1 in Eph, Montfaucon 11, 158C–160A = Migne 62, 140–150; in Joh. 61, 3, Montfaucon 8, 365C–366B = Migne 59, 340; Hom. 35, 2 in Gen., Montfaucon 4, 351E–352B = Migne 53, 323.

100 Joh. Chrys. Hom. 20, 3 in Eph., Montfaucon 11, 145F–146E = Migne 62, 138; Hom. 20, 7–8 in Eph., Montfaucon 11, 152F–154B = Migne 62, 145–146; Laus Max. 3, 1–2, Montfaucon 3, 212C–213A = Migne 51, 226–227; Laus Max. 3, 5, Montfaucon 3, 218D–219D = Migne 51, 232–233.

sündhaften Spektakeln aus. Denn die aufreizenden Bewegungen und lasziven Lieder der Mimen heizten die Begierden der männlichen Zuschauer so stark an, dass deren Fähigkeit zur Selbstbeherrschung nachhaltigen Schaden leide; eine Lebensführung nach Maßgabe der „Sittsamkeit" *(Sophrosyne)* gerate dadurch außer Reichweite.[101] Aus ähnlichen Gründen sind auch die von ausgelassenen Umzügen, obszönen Gesängen und üppigen Gastmählern geprägten Hochzeitsbräuche spätrömischer Großstädte in Johannes' Augen des Teufels.[102]

Ebenso wie bei Libanios steht auch bei Johannes der Begriff „Sittsamkeit" *(Sophrosyne)* im Zentrum des Diskurses über Ehe und Familie. Auch der Kleriker beurteilt den vorehelichen Umgang mit Prostituierten als das kleinere Übel im Vergleich zum Ehebruch, das er als „Unzucht" *(Porneia)* bezeichnet.[103] Anders als Libanios sieht er im Umgang mit Prostituierten jedoch eine Vorbereitung auf den Ehebruch und verurteilt ihn entsprechend scharf.[104] Vor allem aber radikalisiert er die Forderung, dass Sexualität nur in der Ehe legitim sei, indem er sie in expliziter Polemik gegen soziale und juristische Normen der spätrömischen Gesellschaft auf den Ehemann ausdehnt:

> „Denn ich weiß sehr wohl, daß viele glauben, Ehebruch *(Moicheia)* liege nur dann vor, wenn einer eine Frau verdirbt, die einem Mann untersteht *(hypandros)*. Ich aber nenne es auch dann Ehebruch (Moicheia), wenn einer mit einer öffentlichen Dirne *(Porne)* oder einer anderen Frau, die keinen Mann hat, schlecht und zügellos umgeht. Denn die Anklage des Ehebruches richtet sich nicht allein gegen die, die entehrt werden, sondern auch gegen die, die entehren.
>
> Rede mir jetzt nicht von den weltlichen Gesetzen, die Frauen, die Ehebruch begehen vor Gericht ziehen und von ihnen Rechenschaft verlangen, von Männern hingegen, die, obwohl sie Frauen haben, Dienerinnen verderben, keine Rechenschaft verlangen. Ich werde dir das Gesetz Gottes vorlesen, das wegen einer Frau ebenso zürnt wie wegen eines Mannes und die Sache für Ehebruch erklärt."[105]

---

101 Dazu bleibt grundlegend Pasquato 1976; vgl. auch Leyerle 2001, 13–74. Es ist bezeichnend für die zunehmende Monoglottisierung der angelsächsischen Forschung, dass Leyerle die umfassende Studie von Pasquato nicht einmal im Literaturverzeichnis aufführt (zu den Italienischkenntnissen der Verfasserin vgl. 6 Anm. 6).

102 Joh. Chrys. De lib. educ. 88, p. 194 Malingrey; Laus Max. 1, 2, Montfaucon 195A–196E = Migne 51, 210–212; Hom. 12, 4 in Col., Montfaucon 11, 417E–418F = Migne 62, 386–387; Hom. 12, 7 in Col., Montfaucon 11, 422B–F = Migne 62, 389–392; Hom. 48, 6 in Gen., Montfaucon 4, 489B–491B = Migne 54, 442–443; Hom. 56, 1–2 in Gen., Montfaucon 4, 539A–541E = Migne 54, 486–488; Hom. 20, 7 in Eph., Montfaucon 11, 154A/B = Migne 62, 145.

103 Joh. Chrys. Laus Max. 1, 3, Montfaucon 198C/D = Migne 51, 213: Οὐ γάρ ἐστιν ἴσον οὐκ εχοντα γυναῖκα πορνεύειν, καὶ μετὰ γάμον πάλιν τὸ αὐτὸ τοῦτο ποεῖν. Οὐδὲ γὰρ πορνεία τὸ τοιοῦτο λοιπόν ἐστιν, ἀλλὰ μοιχεία.

104 Joh. Chrys. Hom. 5, 1–2 in 1 Thess., Montfaucon 11, 462D–E = Migne 62, 425; Laus Max. 1, 5, Montfaucon 3, 202B/C = Migne 51, 217.

105 Joh. Chrys. Laus Max. 1, 4, Montfaucon 3, 198D–E = Migne 51, 215: Οὐκ ἀγνοοῦμεν γὰρ ὅτι πολ-

Der Begriff Ehebruch *(Moicheia)* erhält hier eine neue Definition; entscheidend ist nun der Akt selbst, während das Geschlecht und die Rechtsstellung der beteiligten Personen keine Rolle mehr spielen. Dem üblichen „doppelten Standard", der sexuelle Beziehungen eines verheirateten Mannes zum Gesinde oder zu Prostituierten als Kavaliersdelikt behandelte, von einer Ehefrau hingegen absolute Treue verlangte,[106] wird damit die Grundlage entzogen. Obendrein weitet Johannes den Anwendungsbereich des Begriffs Ehebruch auch auf den sexuellen Verkehr von Männern und Frauen aus, die sich von ihrem Ehepartner getrennt haben und zu dessen Lebzeiten eine zweite Ehe eingegangen sind, indem er sich ausdrücklich gegen geltendes Recht abgrenzt:

> „Sklaven dürfen ihre Herren wechseln, solange diese noch am Leben sind. Einer Frau aber ist es nicht erlaubt, die Männer zu wechseln, solange ihr Mann noch lebt. Denn das ist Ehebruch *(Moicheia)*. Lies mir nicht die Gesetze vor, die außerhalb der Kirche gelten und dazu auffordern, der Frau einen Scheidebrief zu geben und sich von ihr zu trennen. Denn Gott wird nicht nach diesen Gesetzen richten an jenem Tag, sondern nach denen, die er selbst gegeben hat."[107]

Auch die von Libanios so hoch geschätzte *Parrhesia* schließlich ist für Johannes eine erstrebenswerte Folge moralischer Lebensführung; sie wird von ihm aber nicht mehr mit der Befähigung zum politischen Engagement gleichgesetzt. *Parrhesia* im prägnanten Sinn ist für Johannes die durch einen gottgefälligen Lebenswandel erworbene Befähigung, nicht bloß bei Menschen, sondern auch vor Gott seine Stimme zu erheben. Für ihn sind daher nicht Ratsherren, sondern Mönche diejenigen, die par excellence über diese Befähigung verfügen.[108]

λοὶ μοιχείαν νομίζουσιν ὅταν τις ὕπανδρον φθείρῃ γυναῖκα μόνον· ἐγὼ δὲ κἂν δημοσίᾳ πόρνῃ, κἂν θεραπαινίδι, κἂν ἄλλῃ τινὶ γυναικὶ ἄνδρα οὐκ ἐχούσῃ πρόσχῃ κακῶς καὶ ἀκολάστως, ἔχων γυναῖκα, μοιχείαν το τοιοῦτον εἶναί φημι. Οὐ γὰρ δὴ μόνον ἀπὸ τῶν ὑβριζομένων, ἀλλὰ καὶ ἀπο τῶν ὑβριζόντων τὸ τῆς μοιχείας συνίσταται ἔγκλημα. Μὴ γάρ μοι τοῦς ἔξωθεν νόμους ἔπῃς νῦν, οἳ τὰς μὲν γυναῖκας μοιχευομένας εἰς δικαστήριον ἕλκουσι καὶ εὐθύνας ἀπαιτοῦσιν, ἄνδρας και γυναῖκας ἔχοντας καὶ θεραπαινίσι προφθειρομένους οὐκ ἀπαιτοῦσιν εὐθύνας· ἀλλ᾽ ἐγώ σοι τὸν τοῦ θεοῦ νόμον ἀναγνώσομαι, ὁμοίος καὶ ἐπὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐπὶ τοῦς ἀνδρος ἀγανακτοῦντα καὶ μοιχείαν εἶναι τὸ πρᾶγμα λέγοντα. Ähnlich Hom. 5, 2 in 1 Thess., Montfaucon 11, 461A-462D = Migne 62, 425.

106 Die Geltung eines „doppelten Standards" zeigt für das spätrömische Afrika anhand der Schriften Augustins Shaw 1987, 28–39.

107 Joh. Chrys. Laus Max. 2, 1, Montfaucon 3, 204C/D = Migne 51, 219: Οἰκέίταις μέν γὰρ ἔξεστιν δεσπότας ἀμείβειν ζῶντας· γυναικὶ δὲ οὐκ ἔξεστιν ἄνδρας ἀμείβειν, ζῶντος τοῦ ἀνδρός· ἐπεὶ γὰρ τὸ πρᾶγμα μοιχεία ἐστί. Μὴ γάρ μοι τοὺς παρὰ τοῖς ἔξωθεν κειμένους νόμους ἀναγνῷς, τοῦς κελεύοντας διδόναι βιβλίον ἀποστασίου, καὶ ἀφίστασθαι. Οὐ γὰρ δὴ κατὰ τούτους σοι μέλλει κρίνειν τοὺς νόμους ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέραι ἐκείνῃ, ἀλλὰ καδ᾽ οὓς αὐτὸς ἔθηκε.

108 Vgl. dazu Bartelink 1985, 441–448.

IV.

Der Vergleich zwischen Libanios und Johannes fördert zwei konkurrierende Diskurse zu Tage, die dieselben Adressaten ansprechen: die urbanen Eliten. Beide behandeln die traditionellen Strukturen von Ehe und Familie als unabänderlich; beide verwenden dieselben Schlüsselbegriffe zu ihrer Beschreibung. Die Führungsrolle des Mannes steht dem Theologen ebenso außer Zweifel wie dem Sophisten. Die von Libanios vorausgesetzten Regeln weiblicher Lebensführung werden von Johannes ausdrücklich bekräftigt, wenn man davon absieht, dass der Kleriker eine kleine Minderheit zur Askese aufruft. Während Libanios jedoch ein typischer Vertreter des „doppelten Standards" ist, insofern er sexuelle Normverstöße von Männern anders als die von Frauen mit Nachsicht betrachtet, solange sie nicht Ehefrauen betreffen, und aus diesem Grund auch der Prostitution noch etwas Gutes abgewinnen kann, räumt Johannes den Frauen in dieser, freilich auch nur in dieser Hinsicht Gleichberechtigung ein.

Ganz anderer Art ist der konzeptionelle Rahmen, in den die Vorstellungen über Ehe und Familie eingebettet sind. Der Heide Libanios gibt die Götter als verpflichtende Vorbilder aus, ohne sich auf spezifische Kulte zu beziehen oder die moralische Anstößigkeit vieler Mythen zu thematisieren. Ihm geht es um den religiösen Gehalt der klassischen Literatur. Die Regeln des Zusammenlebens der Geschlechter leiten sich für ihn aus der Idee der Polis als Bürgergemeinde ab, die ihre Mitglieder in den Dienst nehmen darf, da sie ihnen den Raum zu ihrer Entfaltung bietet. Die Idee der Polis steht bei Libanios in unverminderter Geltung. Bei Johannes dagegen stehen Ehe und Familie im Kontext einer Lehre, die ihre Normen aus dem Evangelium ableitet. Sein Denken orientiert sich nicht an sozialen Aufgaben und Erwartungen, sondern am Seelenheil des Einzelnen. Für ihn hat die Polis keinerlei normstiftende Kraft mehr; die irdische Obrigkeit verkörpert sich im Kaiser und seinen Beauftragten.[109]

Schließlich unterscheiden sich die beiden Textcorpora auch hinsichtlich ihres Geltungsanspruches. Im Rhetorikunterricht lernte man die kunstgerechte Verwendung von Gemeinplätzen, indem man übte, sich auf den Standpunkt einer fremden Person zu versetzen und die für ihre Sache günstigen Argumente wirksam zu präsentieren. Pro und Contra einer Sache wurden in der Regel ausdrücklich erörtert, die dabei verwendeten Gemeinplätze hingegen als solche niemals problematisiert. Da Schüler und Lehrer in fiktive Rollen schlüpften, blieben die Inhalte unverbindlich. Der Diskurs der Schule stellte daher zwar profane Denk- und Handlungsmuster zur Verfügung, verpflichtete aber nicht auf sie. Der

---

109 Aufschlussreich für Johannes' Verständnis weltlicher Obrigkeit ist seine Exegese von Römer 13: Hom. 23, 1–2 in Rom., Montfaucon 9, 685E–690D = Migne 60, 613–617 (paraphrasiert von Verosta 1960, 351–372); vgl. auch Hom. 34, 4–5 in 1 Cor., Montfaucon 10, 314E–318B = Migne 61, 290–293.

kirchliche Diskurs hingegen ist der ganzen Intention nach präskriptiv; er stellt Ge- und Verbote auf, verspricht Belohnungen im Himmel und droht mit Strafen in der Hölle. Zugleich setzt er sich in einigen Fragen in bewussten Gegensatz zu weithin akzeptierten Normen und Praktiken, bei der Neudefinition des Ehebruchs etwa oder in der schroffen Ablehnung der traditionellen Hochzeitszeremonien.

Bei einer flüchtigen Betrachtung mag es scheinen, als ob Libanios' Rhetorikunterricht das untergehende Heidentum, Johannes' Lehre das sieghafte Christentum verkörpere. In der Tat ist der rückwärtsgewandte Charakter der Ideen des Libanios nicht zu verkennen. Sein Versuch, die Ehe als Erfüllung von Geboten der alten Religion zu deuten, war nicht nur deswegen wenig überzeugend, weil er selbst sich dieser Verpflichtung entzog. Libanios ignorierte auch die seit Jahrhunderten vorgebrachte Kritik der Philosophen an der moralischen Anstößigkeit vieler Göttermythen. Auch wenn er versuchte, die Ehe aus der Idee der Bürgergemeinde zu begründen, verschloss er die Augen vor der Realität: Die spätantike Stadt war zwar ein durchaus lebenskräftiger sozialer Organismus; die Partizipation an politischen Entscheidungen war jedoch als Integrationsmechanismus weitgehend ersetzt durch die Teilnahme an großartigen öffentlichen Ritualen in Hippodrom und Theater.[110] Libanios selbst ist ein beredter Zeuge für die im 4. Jahrhundert n. Chr. rasch fortschreitende Aushöhlung kommunaler Selbstverwaltung.

Johannes dagegen negierte alle sozialen Verpflichtungen im Bereich von Ehe und Familie und griff die spätantike Stadt gerade dort an, wo sie am lebendigsten war: in ihren öffentlichen Ritualen. Da er die gefährlichste Bedrohung christlicher Existenz im Theater und nicht im Rhetorikunterricht sah, konnte er darauf verzichten, die Schule der Rhetoren verdrängen zu wollen.[111] Sein Versuch, die urbane Gesellschaft der Spätantike in eine Konglomeration christlicher Familien aufzulösen, war jedoch zum Scheitern verurteilt. Theater und Hippodrom blieben die neben den Kirchen wichtigsten öffentlichen Räume der spätantiken Stadt, und neben den kirchlichen Lehren behauptete sich im Rhetorikunterricht ein profaner, an Fortpflanzung und familiärer Sukzession orientierter Diskurs über Ehe und Familie. Zwar verschwand das Bekenntnis zu den alten Göttern bald nach Libanios' Tod aus dem Rhetorikunterricht, und die Idee der Bürgergemeinde sank zur historischen Reminiszenz herab. Wie etwa die Hochzeitsreden des Chorikios von Gaza zeigen, blieb der profane Diskurs über Ehe und Familie indessen bis in die Zeit Justinians hinein ein akzeptierter Bestandteil der öffentlichen Kultur.

---

110 Dazu jetzt grundlegend Liebeschuetz 2001; für Antiocheia im 4. Jahrhundert n. Chr. vgl. auch Liebeschuetz 1972.

111 Joh. Chrys. Hom. 21, 2 in Eph., Montfaucon 11, 161B = Migne 62, 151–152; Pan. Iuv. 1, Montfaucon 2, 579E–580A = Migne 50, 573; De lib. educ. 18, p. 100/102 Malingrey.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellenverzeichnis

Ioannes Chrysostomus, Opera omnia quae exstant opera et studio B. de Montfaucon, editio Parisina altera, emendata et aucta, 13 Bde., Paris 1839.

Ioannes Chrysostomus, Opera omnia quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur, 13 Bde., in: Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne, Bd. 47–64, Paris 1857–1866.

Ioannes Chrysostomus, Interpretatio omnium epistularum Paulinarum. Ed. F. Field, 7 Bde., Oxford 1854–1862.

Saint Jean Chrysostome, Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité. Par J. Dumortier, Paris 1955.

Jean Chrysostome, La virginité. Texte et introduction critiques par H. Musurillo. Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet (Sources chrétiennes 125) Paris 1966.

Jean Chrysostome, A une jeune veuve. Sur le mariage unique. Introduction, traduction et notes par B. Grillet, texte grec établi et traduit par. G. H. Ettlinger (Sources chrétiennes 138) Paris 1968.

Jean Chrysostome, Sur la vaine gloire et l'education des enfants. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey (Sources chrétiennes 188) Paris 1972.

Saint John Chrysostom, Homilies on Genesis. Translated by R. C. Hill, 2 Bde. (The Fathers of the Church 74/82) Washington 1986/1992.

Johannes Chrysostomus, Ausgewählte Schriften nach dem Urtexte übersetzt, 10 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter) Kempten 1869–1884.

Johannes Chrysostomus, Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, 8 Bde. (Bibliothek der Kirchenväter) München 1915–1936.

Libanius, Opera. Rec. R. Förster, 12 Bde., Leipzig 1903–1927.

A. F. Norman, Antioch as a Centre of Hellenic Studies as Observed by Libanius (Translated Texts for Historians 34) Liverpool 2000.

D. A. Russel, Libanius. Imaginary Speeches. A Selection of Declamations translated with notes, London 1996.

Rhetores Graeci ex recognitione L. Spengel, 3 Bde., Leipzig 1853–1856.

Sekundärliteratur

von Arnim 1898 = H. von Arnim, Leben und Werke des Dion von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898.

auf der Maur 1959 = I. auf der Maur, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 14) Freiburg/Schweiz 1959.

Bartelink 1985 = G. J. M. Bartelink, Παρρησία dans les oeuvres de Jean Chrysostome, in: Studia Patristica 16, 2 (1985) 441–448.

Baur 1914 = Ch. Baur, Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Johannes Chrysostomus, in: Theologie und Glaube 6 (1914) 564–574.

Baur 1928 = Ch. Baur, Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus, in: Theologie und Glaube 20 (1928) 26–41.

Baur 1929/1930 = Ch. Baur, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde, München 1929/1930.

Bielski 1914 = J. Bielski, De aetatis Demosthenicae studiis Libanianis (Breslauer Philologische Abhandlungen 48) Breslau 1914.

von Bonsdorff 1922 = M. von Bonsdorff, Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomos. Biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern, Helsingfors 1922.

Brändle 1998 = R. Brändle, Johannes Chrysostomus I, in: RAC 18 (1998), 426-503.

Brown 1988 = P. Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.

Brown 1992 = P. Brown, Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire, London 1992.

Chadwick 1962 = H. Chadwick, Enkrateia, in: RAC 5 (1962) 343–365.

Clark 1979 = E. A. Clark, The Virginal Politeia and Plato' Republic: John Chrysostom on Women and the Sexual Relation, in: Dies., Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and Translations, New York/Toronto 1979, 1–34.

Davidson 1998 = J. Davidson, Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens, New York 1998.

Davies 1971 = J. K. Davies, Athenian Propertied Families 600–300 B. C., Oxford 1971.

Düll 1943 = R. Düll, Iudicium domesticum, abdicatio und apokeryxis, in: ZRG (R) 63 (1943) 54–116.

Dumortier 1947a = J. Dumortier, Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après Saint Jean Chrysostome, Lettres d'humanité 6 (1947) 102–166.

Dumortier 1947b = J. Dumortier, L'éducation des enfants au IVe siècle. Le témoignage de Saint Jean Chrysostome, Revue des Sciences Humaines 45 (1947) 222–238.

Engels 1993 = J. Engels, Studien zur politischen Biographie des Hypereides. Athen in der Epoche der lykurgischen Reformen und des makedonischen Universalreiches, München 1993^2.

Evans Grubbs 1995 = J. Evans Grubbs, Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation, Oxford 1995.

Festugière 1959 = A.-J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 194) Paris 1959.

Gärtner 1985 = M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 7) Köln - Wien 1985.

Gaiser 1974 = K. Gaiser, Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage, München 1974.

Haidacher 1897 = S. Haidacher, Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg 1897.

Hartmann 2002 = E. Hartmann, Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen (Campus Historische Studien 30) Frankfurt a. Main/New York 2002.

Hawley 1995 = R. Hawley, Female Characterization in Greek Declamation, in: D. Innes/H. Hinne/ C. Pelling (Hgg.), Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russel on his Seventy-fifth Birthday, Oxford 1995, 255–267.

Hill 1981 = R. C. Hill, St. John' Teaching on Inspiration in his Old Testament Homilies, Sydney 1981.

Kaster 1988 = R. Kaster, Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity, Berkeley u. a. 1988.

Kelly 1995 = J. N. D. Kelly, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca, N. Y. 1995.

Klein 1981 = R. Klein, Kaiser Julinas Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, RQ 76 (1981) 73–94.

Kruse 1915 = B. Kruse, De Libanio Demosthenis imitatore, Diss. Breslau 1914, Trebnitz 1915.

Leyerle 2001 = B. Leyerle, Theatrical Shows and Ascetic Lives. John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage, Berkeley u. . a. 2001.

Liebeschuetz 1972 = J. H. W. G. Liebeschuetz, Antioch. City and Imperial Adminstration in the Later Roman Empire, Oxford 1972.

Liebeschuetz 2001 = J. H. W. G. Liebeschuetz, The Decline and Fall of the Roman City, Oxford 2001.

Markus 1990 = R. Markus, The End of Ancient Christianity, Cambridge 1990.

Marrou 1977 = H,-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum. Übersetzt von Ch. Beumann, München 1977 (frz. Original Paris 1976[7]).

Marrou 1982 = H.-I. Marrou, Augustin und das Ende der antiken Bildung. Übersetzt von L. Wirth-Poelchau und W. Geerlings, Paderborn u. a. 1982 (frz. Original Paris 1958[4]).

Mayer/Allen 2000 = W. Mayer/P. Allen, John Chrysostom, London/New 2000.

North 1966 = H. North, Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Ithaca, New York 1966.

Noy 1990 = D. Noy, Matchmakers and Marriage-Markets in Antiquity, in: EMC n. s. 9 (1990) 375–400.

Pack 1986 = E. Pack, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes (Collection Latomus 194) Brüssel 1986.

Pagels 1985 = E. Pagels, The Politics of Paradise. Augustine's Exegesis of Genesis 1/3 versus that of John Chrysostom, in: HThR 78 (1985) 67–99.

Pasquato 1976 = O. Pasquato, Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiocheia e Costantinopoli nel IV secolo (Orientalia Christiana Analecta 201) Roma 1976.

Peterson 1929 = E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία, in: W. Koepp (Hg.), Reinhold-Seeberg-Festschrift, Bd. 1, Leipzig 1929, 283–297.

Petit 1956 = P. Petit, Les Étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire, Paris 1956.

Praechter 1901 = K. Praechter, Hierokles der Stoiker, Leipzig 1901.

Russel 1983 = D. Russel, Greek Declamation, Cambridge u. a. 1983.

Raaflaub 1980 = K. Raaflaub, Des freien Bürgers Recht der freien Rede. Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie, in: W. Eck/H. Galsterer/H. Wolff (Hgg.), Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff, Köln/Wien 1980, 7–58.

Rousseau 1990 = Ph. Rousseau, The Development of Christianity in the Roman World: Elaine Pagels and Peter Brown, in: Prudentia 22 (1990) 49–70.

Russel 1979 = D. Russel, Rhetors at the Wedding, in: PCPhS n.s. 25 (1979) 104–117.

Scaglioni 1976 = C. Scaglioni, Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo, in: R. Cantalamessa (Hg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini (Studia Patristica Mediolanensia 5) Mailand 1976, 273–422.

Scarpat 1964 = G. Scarpat, PARRHESIA. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino, Brescia 1964.

Schouler 1984 = B. Schouler, La tradition hellénique chez Libanios, 2 Bde., Paris 1984.

Schouler 1985 = B. Schouler, Hommages de Libanios aux femmes de son temps, in: Pallas 32 (1985) 123–148.

Shaw 1987 = B. D. Shaw, The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine, Past & Present 115 (1987) 3–51.

Tiersch 2002 = C. Tiersch, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404) (Studien und Texte zu Antike und Christentum) Tübingen 2002.

Verosta 1960 = S. Verosta, Johannes Chrysostomos. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe, Graz u. a. 1960.

Vössing 1997 = K. Vössing, Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit (Collection Latomus 238) 1997.

Wiemer 1995 = H.-U. Wiemer, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im 4. Jahrhundert n. Chr. (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 46) München 1995.

Wolf 1952 = P. Wolf, Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius, Baden-Baden 1952.

Wurm 1972 = M. Wurm, Apokeryxis, abdicatio und exhereditatio (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 60) München 1972.

Christian Rohr

Von redegewandten Männern für heldenhafte Männer? Der Geschlechterdiskurs im Spiegel der lateinischen Panegyrik von Plinius bis Ennodius

EINLEITUNG

Kaum ein anderes Genus der antiken Literatur scheint so sehr auf Männer und auf Männlichkeitsrollen konzentriert wie die lateinische Panegyrik. Der Titel meines Beitrags entbehrt nicht einer gewissen Provokation, doch soll er dazu dienen, den Gemeinplatz von der „Männlichkeit" der Panegyrik genauer zu untersuchen.

Ich möchte zu diesem Zweck meine Ausführungen in insgesamt vier Abschnitte gliedern: Erstens erscheint es sinnvoll, sich mit dem Wesen der Panegyrik und seinen gattungsspezifischen Charakteristika zumindest kurz auseinander zu setzen. Zweitens sollen anhand der gattungstypischen Topik Grundzüge des in der Panegyrik vermittelten idealisierten Männlichkeitsbildes herausgearbeitet werden. Drittens sollen als Kontrast dazu die Weiblichkeitsrollen in der lateinischen Panegyrik beleuchtet werden, sofern diese überhaupt anhand der kurzen Erwähnungen klar erkennbar sind. Schließlich sollen Frauenbilder in der Panegyrik an zwei Beispielen vorgestellt werden: an der Schilderung von Trajans Gattin und Schwester im Panegyricus des jüngeren Plinius sowie an der Darstellung von Stilichos Gattin Serena in den panegyrischen Gedichten Claudians.

Ich beschränke mich hier auf die lateinische Panegyrik von Plinius bis zur Völkerwanderungszeit, verfasst in Prosa oder in Versen, und dabei wiederum auf Werke, die in ihrer Gesamtheit als Enkomien anzusehen sind. Somit fallen alle Werke mit enkomiastischen Elementen aus der Hochklassik, Nachklassik und Spätantike aus dem Rahmen, doch sei für den dritten Punkt meiner Ausführungen, der Suche nach den Weiblichkeitsrollen in der Panegyrik, ein kurzer Rückblick auf die inschriftlich überlieferten *laudationes funebres* erlaubt, die an verstorbene Frauen adressiert sind.

Der Plural im Titel, was die Autoren und Adressaten betrifft, macht deutlich, dass versucht werden soll, die Autoren, deren Intentionen, soziale Stellung und Muster durchaus nicht außer Acht zu lassen, doch andererseits die Autorzentriertheit durch die Betrachtung einer gesamten Textgruppe wieder einigermaßen aufzulösen; die Diskussionen um den „Tod des Autors" im Zuge des *linguistic turn* der 1990er Jahre sollen somit nicht unberücksichtigt bleiben, auch wenn hier nicht der Platz ist, auch nur kurz darauf einzugehen.

1. DIE LATEINISCHE PANEGYRIK UND IHRE GATTUNGSSPEZIFISCHEN EIGENHEITEN

Die Lobrede in Wort und Schrift gehörte neben der Gerichts- und der Beratungsrede zu den fixen Bestandteilen der rhetorischen Ausbildung in der Antike. Selbst die wichtigste Sammlung lateinischer Lobreden, die *XII Panegyrici Latini*, wurde Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. vermutlich in erster Linie zu Schulungszwecken angelegt. Somit ist es nicht verwunderlich, dass sich diese Gattung im Römerreich stetig weiterentwickelte, besonders in der Kaiserzeit zur Verherrlichung des Herrschers. Freilich nahm die Lobrede schon in der Republik ihren Anfang, besonders im Rahmen der Leichenrede, der *laudatio funebris*.

Wir müssen davon ausgehen, dass nur ein kleiner Bruchteil der in der römischen Kaiserzeit erhaltenen Panegyriken erhalten geblieben ist; ob es nur die besten waren, mag dahingestellt bleiben. Sowohl die rhetorische Ausbildung als auch die Ausübung des Rednerberufes, d. h. des *rhetors*, also des Redelehrers, und des *orators*, des berufsmäßigen (Fest-)Redners, waren ganz auf Männer beschränkt. Es ist daher nicht anzunehmen, dass auch unter den verlorenen Lobreden aus der römischen Antike von Frauen gehaltene Reden zu finden gewesen wären. Die Frage nach den Geschlechterrollen und Frauenbildern in der lateinischen Panegyrik ist somit a priori durch die Männlichkeit des Redners determiniert.

Die Adressaten der erhaltenen lateinischen Panegyriken stammen allesamt aus dem Kaiserhaus oder waren hochgestellte Persönlichkeiten wie etwa die *magistri militum* Stilicho und Aetius oder der Ostgotenkönig Theoderich, der dadurch seine kaisergleiche Stellung betonte.[1] Das Zielpublikum umfasste freilich nicht nur den Kaiser selbst, sondern auch seine nächste Umgebung. Wir wissen nicht immer genau, in welchem Rahmen der jeweilige Panegyricus gehalten wurde. Nur zum Teil wurden die Reden vor einer großen Menschenmenge vorgetragen, wie es die ursprüngliche Wortbedeutung von πανηγυρικός λόγος nahe legen würde: πανήγυρις bezeichnet eigentlich die allgemeine Versammlung. Erst in der römischen Kaiserzeit wurden *panegyricus* und *laudatio* analog verwendet. In vielen Fällen dürfte die Lobrede nur vor dem kleinen Kreis der engsten Berater des Kaisers gehalten worden sein. Darunter befanden sich, abgesehen vielleicht von einzelnen Frauen aus dem Kaiserhaus, wiederum nur Männer.

Was uns heute an Lobreden aus der römischen Antike erhalten geblieben ist, stellt wiederum immer nur eine überarbeitete schriftliche Version dar, die unter Umständen deutlich von der gehaltenen Rede abgewichen sein dürfte. Der Panegyricus des Plinius auf Kaiser Trajan hätte in der erhaltenen Fassung etwa fünf Stunden des Vortrags bedurft.[2] Ob der

1 Vgl. dazu ausführlich Rohr 2002.

2 Vgl. Kühn 1985, 1 und Plin. epist. 3,18,1.

Panegyricus des Ennodius auf den Ostgotenkönig Theoderich in der erhaltenen Form jemals vorgetragen wurde, muss zudem stark bezweifelt werden.[3] Die schriftlichen Ausarbeitungen der Lobrede waren, wie schon kurz erwähnt, in einem besonderen Maße für den Rhetorikunterricht als Musterreden gedacht und richteten sich somit nicht nur an die Schüler, sondern auch an Rednerkollegen, also wiederum rein an Männer. Wie weit sich die mündliche und schriftliche Fassung der Rede stilistisch und inhaltlich voneinander unterschieden, lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. In jedem Fall war schon die gesprochene Lobrede für die meisten Zuhörer und wohl auch für den kaiserlichen Adressaten aufgrund der hoch artifiziellen Sprache nur sehr eingeschränkt verständlich, was dem Ereignis eine „überirdische Aura“ verliehen haben dürfte.[4]

In unserem Zusammenhang interessiert ganz besonders auch der Bereich der panegyrischen Topik, besonders was die Herausarbeitung typischer Männlichkeits- und Weiblichkeitsrollen betrifft: Die antike Redeausbildung folgte einer Reihe von Handbüchern, etwa der sog. *Rhetorica ad Herrenium*, den *Institutiones* des Quintilian und im Bereich der kaiserlichen Lobrede in besonderem Maße den beiden griechischsprachigen Traktaten des Menander Rhetor über den βασιλικός λόγος aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. Der dort vorgeschlagene Aufbau und die Tugendkataloge wurden für die Abfassung von Lobreden so sehr zur unverzichtbaren Richtlinie, dass die meisten Panegyrici rein aus einer „spielerischen“ Variation von Topoi zu bestehen scheinen. Wenn im Folgenden versucht wird, Männlichkeitsbilder auf der Basis der Tugendkataloge zu entwerfen, so muss dabei immer bedacht werden, dass es sich bei den zugeschriebenen Eigenschaften stets um idealisierende Standardmotive handelt. Alles was nicht als völlige Lüge selbst für die kaisertreuen Zuhörer lächerlich erschien, konnte bzw. musste sogar dem Kaiser an Lob entgegengebracht werden.[5]

Der öffentliche Vortrag der Lobrede in einem kleinen Kreis oder in einer größeren Öffentlichkeit sowie deren schriftliche Ausarbeitung ermöglichte bei aller Topik auch eine gewisse Kommunikation, wenn auch dieser Aspekt nicht überschätzt werden darf. Während der Kaiser die Rede als Selbstoffenbarung an eine qualifizierte Zuhörerschaft einsetzen konnte und sie in das Hofzeremoniell integrierte, war es umgekehrt auch möglich, auf diesem Weg Bitten aus dem Volk dem Kaiser vorzutragen. Das Bild Trajans als *optimus princeps*, wie es Plinius in seinem Panegyricus des Jahres 100 zeichnete, diente fürderhin als Vorbild

---

3 Rohr 1995, 18–26.

4 Zum Rahmen für die Abhaltung von Lobreden vgl. zusammenfassend MacCormack 1975; Mause 1994, 30–42.

5 Die Lüge war im Rahmen der epideiktischen Rede durchaus erlaubt, auch Laster konnten in Tugenden umgemünzt werden, sofern sie nicht völlig ins Lächerliche führten. Vgl. Quint. inst. 3,7,25; Men. Rh. 371,10–14 sowie Mause 1994, 18 Anm. 13 mit weiteren Belegstellen.

und konnte auf diese Weise in seiner Rolle als Fürstenspiegel dazu ermuntern, entweder ebenso zu sein oder so zu werden.[6]

2. Der Triumph der *virtus* – Das Männlichkeitsbild der lateinischen Panegyrik

Der Aufbau einer Lobrede wurde schon in der sog. *Rhetorica ad Herrenium* aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. präzisiert und bildete seitdem für die meisten Reden das Grundgerüst: Zunächst sollten die Herkunft, das Geschlecht und die Kindheit des Gefeierten geschildert werden, dann seine Erziehung, weiters sein Reichtum und Besitz, seine Ämter und Freundschaften und schließlich seine körperlichen und geistigen Tugenden. Unter die körperlichen Tugenden fielen Schnelligkeit *(celeritas)*, Kraft, schönes Aussehen und Gesundheit, während unter den geistigen Tugenden die platonischen Kardinaltugenden Weisheit (*prudentia*, φρόνησις), Gerechtigkeit (*iustitia*, δικαιοσύνη), Mut (*fortitudo*, ἀνδρεῖα) und Mäßigung (*modestia*, σωφροσύνη) verstanden wurden.[7] Es ist aus unserem Blickwinkel bezeichnend, dass sowohl im lateinischen *virtus* als auch im griechischen ἀνδρεῖα der Aspekt der Mannestugend steckt.

Gemäß der römischen Familienstruktur wird bezüglich der Herkunft der gepriesenen Person zumeist nur der Vater bzw. die väterliche Verwandtschaft erwähnt.[8] Hochgestellte Mütter und Gattinnen werden in der lateinischen Panegyrik in ihrer Funktion als Garanten einer kaiserlichen Stellung nur dann in das Lob des Herrschers eingefügt, wenn die Abstammung über den Vater nur wenig lobenswert erscheint. So stellt Sidonius in seinem Panegyricus auf Kaiser Maioran dessen Mutter nur als die Tochter des Großvaters bzw. die Gattin des Vaters vor, den Vater hingegen als *vir clarus*, der mit Aetius befreundet war und aus Bescheidenheit mehrfach das Konsulat ablehnte. Während Sidonius der Mutter gerade drei Verse widmet, sind es für den Vater zehn;[9] die Berücksichtigung der Mutter erfolgte nur, um ein besonderes Bindeglied zum Großvater mütterlicherseits herzustellen, der als *magister equitum et peditum* ein hohes Amt unter Theodosius I. innegehabt hatte und daher

---

6 Zur Rolle der Panegyrik als Fürstenspiegel vgl. besonders Plin. paneg. 4,1: *sed parendum est senatus consulto quod ex utilitate publica placuit, ut consulis voce sub titulo gratiarum agendarum boni principes quae facerent recognoscerent, mali quae facere deberent.*

7 Rhet. ad Her. 3,6,10; Men. Rh. 368–373, bes. 373,7f. Vgl. dazu im Überblick auch Posset 1991, 96–105.

8 Zur Gleichsetzung von *paternitas* und Männlichkeit am Beispiel des Panegyricus des jüngeren Plinius auf Trajan vgl. jetzt Späth 2003, 121f.

9 Sidon. carm. 5,126–128 (auf die Mutter Maiorans) bzw. 5,116–125 (auf dessen Vater). Vgl. zur Stelle ausführlich Mause 1994, 68f.

unter den Vorfahren des Kaisers gleich als Erster erwähnt wird.[10] Da in diesem Fall aber beide Elternteile von nicht kaiserlicher Abkunft sind, bietet sich für Sidonius Apollinaris der Topos an, dass der Sohn seine Vorfahren übertreffe und durch seine *virtutes* die Familie adeln würde.

Die Erziehung der gefeierten Persönlichkeit lässt auch einige Rückschlüsse auf die in den Panegyriken vermittelten Männlichkeitsideale zu und soll daher hier etwas genauer behandelt werden. Sie erfolgte in der Regel durch Männer, doch wird sie zum Teil in den Panegyriken übergangen, da ja gemäß der panegyrischen Topik alle *virtutes* schon in die Wiege gelegt seien. Sidonius variiert dieses Motiv in seinem Panegyricus auf Kaiser Avitus, indem er anmerkt, dass einerseits schon der junge Avitus alle Vorzüge eines Herrschers aufwies, doch sein Vater dem prädestinierten Ziel (*fortuna*) förderlich sein wollte und selbst die Obhut über seinen Sohn übernahm.[11] Dies entsprach der althergebrachten römischen Tradition.

Manche Lobredner verzichteten ganz bewusst nicht darauf, die Erziehung des späteren Herrschers näher zu schildern, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Claudian lobt die Rolle Stilichos als Erzieher der beiden Kaisersöhne Honorius und Arcadius.[12] Die dadurch erzielte Eintracht zwischen den Brüdern stellt freilich eher eine literarische Fiktion dar. Merobaudes hebt extra hervor, dass Aetius das Kriegshandwerk vom Westgotenkönig Alarich persönlich erlernte, als er in jugendlichen Jahren als Geisel bei den Goten weilte.[13] Ausonius weist in seiner *gratiarum actio* auf Kaiser Gratian ganz massiv auf seine Rolle als Prinzenerzieher hin und stellt sich selbstbewusst in eine Reihe mit Seneca, Quintilian, Titianus und Fronto.[14]

Die Erziehung sollte in erster Linie auf die spätere Rolle als Feldherr vorbereiten. Somit umfasste sie vor allem Sport im Sinne von Kampftraining. So erlernt Honorius den Umgang mit Waffen und Pferd, das Ertragen von Hitze und Kälte, das Durchschwimmen von Bächen, das Klettern im Gebirge, das Überspringen von Wällen, Laufen, Nachtwachen, das Trinken von Schnee aus einem Helm (!), Bogenschießen und den Umgang mit der Schleuder.[15] Andererseits dient auch der Geschichtsunterricht als theoretische Basis für die spätere

10 Zum Großvater vgl. Sidon. carm. 5,107–115.

11 Sidon. carm. 7,164–173.

12 Claud. Stil. 2,66–87 und 347–349.

13 Merob. poet. 138–143.

14 Auson. grat. act. 30–33. Zu weiteren ähnlichen Stellen in der lateinischen Panegyrik vgl. Mause 1994, 85 Anm. 2.

15 Claud. III Hon. 42–50: *sed nova per duros instruxit membra labores / et cruda teneras exercuit indole vires / frigora saeva pati, gravibus non cedere nimbis, / aestivum tolerare iubar, tranare sonoras / torrentum furias, ascensu vincere montes, / planitiem cursu, valles et concava saltu, / nec non in clipeo vigiles perducere noctes, / in galea potare nives, nunc spicula cornu / tendere, nunc glandes Baleari spargere funda*; vgl. auch Claud. IV Hon.

Feldherrntätigkeit.[16] Kaiser Anthemius habe sich zudem sogar mit der antiken Philosophie, Geschichtsschreibung und Rhetorik beschäftigt;[17] die Anlehnung an Kaiser Mark Aurel ist dabei unübersehbar. Die körperliche und geistige Ausbildung des Jünglings bildeten somit eine Einheit.[18]

Der Großteil der in den Panegyriken geschilderten Taten des Herrschers erfüllt den Zweck, die Vollendung der vier Kardinaltugenden in der Person des Gefeierten darzulegen. Im Zusammenhang mit den Geschlechter*beziehungen* sind die Passagen in den Panegyriken bemerkenswert, in denen die Keuschheit (*castitas*, *pudor*) des Herrschers bzw. seine Enthaltsamkeit (*abstinentia*) in der Ehe als Tugenden hervorgehoben werden, die dem Bereich der *modestia* bzw. *moderatio* zuzuordnen sind.[19] Plinius bemerkt zum Einzug Trajans in Rom, dass Väter und Ehemänner nicht um ihre Töchter und Gattinnen zu fürchten hätten.[20] Dasselbe Motiv wird auch von Claudius Mamertinus in seiner Rede auf Kaiser Julian wieder aufgenommen: Jungfrauen hätten nicht um ihre Ehre zu fürchten. Julians Enthaltsamkeit in der Ehe sei nicht zuletzt deswegen als Tugend zu werten, weil dahinter die ständige Sorge um die Allgemeinheit stecke.[21] Ebenso prägen *abstinentia* und *pudor* gegenüber den Frauen das Leben unter der Regierung Konstantins.[22] Das keusche Privatleben Gratians wird von Ausonius sogar mit dem der Vestalinnen gleichgesetzt.[23]

Nicht selten wird diese Keuschheit dem zügellosen Leben der Konkurrenten gegenübergestellt: Während Konstantin im Panegyricus des Jahres 313 als enthaltsam geschildert wird, wird dessen Kontrahent Maxentius nicht nur als Tyrann dargestellt, sondern auch sein sexuelles Verhalten mit Begriffen wie *crudelitas*, *libido* und *stuprum* umschrieben.[24]

520–564. Vgl. weiters in diesem Zusammenhang auch die Reorganisation des Kampftrainings am Marsfeld in Rom unter dem Ostgotenkönig Theoderich (Ennod. paneg. 83–86).

16 Claud. IV Hon. 397–418; Sidon. carm. 7,175–177: *didicit quoque facta tuorum / ante ducum; didicit pugnas libroque relegit / quae gereret campo.*

17 Sidon. carm. 2,156–192 mit einem ausführlichen Katalog vornehmlich griechischer Philosophen, aber auch römischer Schriftsteller wie Vergil, Cicero, Livius, Sallust, Varro, Plautus, Quintilian und Tacitus.

18 Prägnant fasst diesen Umstand Symm. or. 3,7 zum jungen Gratian zusammen: *tropaeis et litteris occupatus otiosa cum bellicis negotia miscuisti.*

19 Vgl. dazu im Überblick Mause 1994, 136–138.

20 Plin. paneg. 20,2: *nunc vero ego in laudibus tuis ponam, quod adventum tuum non pater quispiam, non maritus expavit: adfectata aliis castitas, tibi ingenita et innata, interque ea quae imputare non possis.* In der Folge geht Plinius auf die allgemeine Glücksstimmung im Volk ein, die beim Einzug des Kaisers in Rom geherrscht haben soll. Bemerkenswert ist dabei die der Frauen, die glücklich seien, ihre Kinder für einen derartigen Feldherrn geboren zu haben. Vgl. Plin. paneg. 22,3: *feminas etiam tunc fecunditatis suae maxima voluptas subiit, cum cernerent cui principi cives, cui imperatori milites peperissent.*

21 Paneg. 3 (11) 13,3.

22 Paneg. 4 (10) 34,1 zur Keuschheit Konstantins.

23 Auson. grat. act. 66.

24 Paneg. 12 (9) 4,4.

Ebenso wird die *castitas* und *pudicitia* des Theodosius mit dem ausschweifenden Leben des Usurpators Maximus verglichen.[25] Die Panegyristen folgen damit einem alten Muster, das sich seit der Zeit des klassischen Griechenland immer wieder in der Historiografie findet.

In vielen anderen Panegyriken fehlen die Motive der edlen Abstammung rein über die Mutter, des keuschen Lebenswandels und der Enthaltsamkeit in der Ehe hingegen völlig. Damit fallen auch die auf Frauen bezogenen Schilderungen zur Gänze aus dem männlichen Tugendkatalog. Im Panegyricus des Jahres 312 auf Kaiser Konstantin wird keine einzige Frau auch nur andeutungsweise erwähnt, sieht man von der personifizierten Victoria ab; Begriffe wie *femina*, *mulier*, *uxor* oder *puella* kommen daher kein einziges Mal vor.

3. NUR STATISTINNEN? – FRAUENROLLEN IN DER LATEINISCHEN PANEGYRIK

Die Frau nahm in der römischen Gesellschaft, was den öffentlichen Bereich betraf, nur eine untergeordnete Rolle ein. Dies betraf freilich nicht so sehr die Frauen am kaiserlichen Hof. Zahlreich sind die Beispiele für Kaiserinnen, aber auch Hetären und andere sozial niedrig gestellte Frauen, die einen maßgeblichen Einfluss auf den regierenden Kaiser ausübten. So verwundert es fast ein wenig, dass Lobreden auf Kaiserinnen und andere hochgestellte Frauen am Kaiserhof fast völlig fehlen.[26] Der einzige erhaltene „echte" Panegyricus auf eine Frau, Kaiserin Eusebia, ist bezeichnenderweise in griechischer Sprache verfasst – vom späteren Kaiser Julian um das Jahr 357.[27]

Dennoch lassen sich auch in der lateinischsprachigen Literatur Beispiele für enkomiastische Reden auf Frauen finden. Die älteste Form der Lobrede im alten Rom bildete, wie schon eingangs erwähnt, die *laudatio funebris*. Inschriftlich sind auch einige Leichenreden auf Frauen erhalten, allen voran die so genannte *laudatio Turiae* aus der Zeit um 10 v. Chr.[28] Andere Reden, etwa an eine Murdia, sind nur sehr bruchstückhaft überliefert, bezeugen aber, dass *laudationes funebres* auf Frauen durchaus üblich waren. Lobreden auf lebende Frauen hingegen waren den Römern weitgehend fremd. Es ist bezeichnend, dass auch Men-

---

25 Paneg. 2 (12) 31,3: *postremo tecum fidem, secum perfidiam; tecum fas, secum nefas; tecum ius, secum iniuriam; tecum clementiam pudicitiam religionem, secum impietatem libidinem crudelitatem et omnium scelerum postremorumque vitiorum stare collegium?* Vgl. im selben Sinne auch Paneg. 2 (12) 20,5.

26 Vgl. zu diesem Aspekt Mause 1994, 122–132.

27 Iul. or. 2 (3) Bidez. Vgl. zu dieser Lobrede zusammenfassend Portmann 1988, 147–149.

28 CIL VI 1527 = ILS 8393, neu abgedruckt unter Berücksichtigung der nach Mommsens CIL-Edition gefundenen Fragmente bei Kierdorf 1980, 139–145.

ander Rhetor in seinen rhetorischen Traktaten keinerlei Anleitungen für einen βασιλικός λόγος an eine Kaiserin bereitstellt.

Es erscheint angebracht, anhand der Fragmente zur sog. *laudatio Turiae* einen weiblichen Tugendkatalog zu entwerfen, anhand dessen auch die spärlichen Erwähnungen zu Frauen in den Panegyriken auf Männer analysiert werden können. Dass Mommsens 1863 getroffene Zuordnung des Inschriftenfragments an eine Frau namens Turia nach der Auffindung weiterer Fragmente wiederholt in Zweifel gezogen oder völlig abgelehnt wurde, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, da es ja hier zunächst um den Entwurf eines idealtypischen Frauenbildes in der römischen Lobrede geht.[29]

Die römische Matrone wird in der Rede von ihrem Gatten in zweierlei Hinsicht gelobt: Zum einen werden ihre „traditionell römischen" Vorzüge in 41 Ehejahren hervorgehoben, die *domestica bona*, zu denen etwa das harmonische Eheleben, die Sorge *(diligentia, frugalitas)* um Haus und Privatvermögen, aber auch die Freigiebigkeit *(liberalitas)* gegenüber verarmten Verwandten zählen. Auch wenn der Gatte die häuslichen Vorzüge nur kursorisch in Form einer *praeteritio* erwähnt, so lässt sich deutlich erkennen, dass diese dem auch aus anderen Grabinschriften bekannten Kanon entsprechen.[30]

Zum anderen hebt der Verfasser der *laudatio Turiae* – im Gegensatz zu den Trümmern der etwa zeitgleichen *laudatio Murdiae*[31] und der Leichenrede Hadrians für seine Schwiegermutter Matidia[32], die sich, soweit es der Erhaltungszustand erkennen lässt, rein auf diese typischen Frauentugenden beschränken – auch die außergewöhnlichen Leistungen seiner verstorbenen Gattin hervor, etwa die furchtlose Sorge um das gemeinsame Anwesen, als er in den Wirren des Bürgerkriegs zwischen Caesar und Pompeius längere Zeit abwesend war, oder die Art und Weise, wie sie ihn später im Haus vor der Verfolgung versteckte.

In welchem Ausmaß sind freilich die typisch römischen Tugenden einer römischen Frau, aber auch individuelle Wesenzüge von Frauen in der lateinischen Panegyrik zu finden, die

---

29 Zur Diskussion um die politischen Hintergründe und die Datierung der *laudatio Turiae* vgl. ausführlich Kierdorf 1980, 33–48, der sich für eine Identifizierung der angesprochenen *matrona* mit Turia ausspricht. Ihr Mann, der Verfasser der Leichenrede, sei demnach der Pompeius-Anhänger Q. Lucretius Vespillo, der Konsul des Jahres 19 v. Chr. Vgl. ebd., 42 mit Anm. 109.

30 Col. I 30–34: *Domestica bona pudici[t]iae, opsequi, comitatis, facilitatis, lanificii stud[i, religionis] / sine superstitione, o[r]natus non conspiciendi, cultus modici cur [memorem? Cur dicam de quorum cari-] / tate, familiae pietate, [c]um aeque matrem meam ac tuos parentes col[ueris, tandem quietem] / illi quam tuis curaveris, cetera innumerabilia habueris commun[ia cum omnibus] / matronis dignam f[a]mam colentibus?* Vgl. dazu etwa CIL VI 26192 = ILS 8398 (*hic est illa sita pia frug. casta / pudic. Sempronia Moschis, / cur pro meriteis ab coniuge / gratia relatast*) oder CIL VI 11602 = ILS 8402 (*hic sita est Amymone Marci optima et pulcherrima, / unifica pia pudica frugi casta domiseda*).

31 CIL VI 10230 = ILS 8394, neu abgedruckt bei Kierdorf 1980, 145f.

32 CIL XIV 3579 aus dem Jahr 119 n. Chr., neu abgedruckt bei Kierdorf 1980, 147f.

ja vorderhand Männer zum Thema hat? Wie sehr fließt die Darstellung der Kaiserin und anderer hochgestellter Frauen in die Schilderung des Kaisers mit ein? Das wichtigste redetheoretische Werk für die Abhaltung von Panegyriken, die beiden Traktate des Menander Rhetor über den βασιλικός λόγος, sehen, wie schon erwähnt, keine Lobreden auf Kaiserinnen vor. In den Panegyriken auf Männer sollte hingegen, so Menander Rhetor, die Gattin nur angesprochen werden, wenn sie eine ehrbare und geachtete Person sei, und zwar im Rahmen der σωφροσύνη (*moderatio* bzw. *modestia*) des Gatten; damit könne seine Rolle als guter Ehemann gelobt werden.[33]

Die untergeordnete Rolle von Frauen wird im Epithalamium auf Konstantin und Fausta aus dem Jahr 307 deutlich: Wenn auch die Hochzeit Konstantins mit Fausta den Anlass für den Panegyricus bildet, wird nur relativ kurz auf dieses Ereignis hingewiesen;[34] der Name der Braut wird zudem nie erwähnt. Anstelle Faustas wird vielmehr ihr Vater, der Kaiser Maximian ausführlich in das Lob miteinbezogen.[35] Fausta ist somit nicht Subjekt, sondern höchstens ein Instrument, um die neue Verbindung des Caesars Konstantin zum Augustus Maximian herzustellen. Es stellt aus heutiger Sicht geradezu eine Taktlosigkeit für ein Epithalamium dar, dass der Lobredner auf Konstantins frühere Konkubine Minervina eingeht, natürlich ohne Namensnennung. Es zeuge von seiner *continentia*, dass er sich nicht für diese unehrenhafte Frau entschieden habe.[36]

Während die Söhne von Kaisern immer wieder Eingang in die Panegyriken finden, nicht zuletzt als kommende Herrscher, werden Töchter nur ganz selten erwähnt. Allein Sidonius Apollinaris wünscht in seinem Panegyricus auf Kaiser Anthemius, dass die Kaisertochter mit dem germanischen *magister militum* Rikimer vermählt werden solle.[37] Zudem inseriert Claudian in seinem Panegyricus auf das zweite Konsulat des Stilicho eine fiktive Passage, in der Stilichos Tochter Maria als gebärende Frau dargestellt ist.[38]

Bevor die zwei wohl ausführlichsten und aussagekräftigsten Stellen zum Geschlechterdiskurs aus der lateinischen Panegyrik näher beleuchtet werden, soll noch kurz ein Blick auf

---

33 Men. Rh. 376,9–13.

34 Paneg. 7 (6) 1,1–5; 2,2f.; 3,2; 13,3f.

35 Paneg. 7 (6) 8–12.

36 Paneg 7 (6) 4,1: *Quomodo enim magis continentiam patris aequare potuisti quam quod te ab ipso fine pueritiae ilico matrimonii legibus tradidisti, ut primo ingressu adulescentiae formares animum maritalem, nihil de vagis cupiditatibus, nihil de concessis aetati voluptatibus in hoc sacrum pectus admitteres, novum iam tum miraculum, iuvenis uxorius? Sed, ut res est, mente praesaga omnibus te verecundiae observationibus imbuebas, talem postea ducturus uxorem.*

37 Sidon. carm. 2,483–486.

38 Claud. Stil. 2,341–347: *rutilis hic pingitur aula columnis / et sacri Mariae partus. Lucina dolores / solatur; residet fulgente puerpera lecto; / sollicitae iuxta pallescunt gaudia matris. / susceptum puerum redimitae tempora Nymphae / auri fonte lavant: teneros de stamine risus / vagitusque audire putes.*

die Schilderung von Frauen in der Panegyrik im Ostgotenreich geworfen werden. Mit seinem Panegyricus auf Theoderich stellt der Römer Ennodius den Ostgotenkönig auf weite Strecken ganz in die Tradition der (west)römischen Kaiser: Nach dem Vorbild Vergils sind die zentralen Passagen sehr episch gestaltet; der Mittelteil ist durch drei symmetrisch angeordnete Reden markiert. Genau in der Mitte, unmittelbar vor der ersten großen Schlacht gegen seinen Widersacher Odoaker bei Verona, lässt Ennodius Theoderich eine Rede halten, die in erster Linie an seine Mutter und Schwester gerichtet ist. Sie mögen sich nicht zu sehr sorgen; vielmehr solle sich die Mutter bewusst sein, dass sie einst einen Mann geboren habe. Jetzt solle das Schlachtfeld sein Geschlecht unter Beweis stellen. In diesem Moment schwebe ihm sein Vater vor Augen, der all seinen Ruhm durch Siege errungen habe; dieses Erbe gelte es jetzt zu bestätigen.[39] Der Geschlechterdiskurs wird somit auf die besorgte Mutter und Schwester bzw. auf den heldenhaft mutig kämpfenden Vater und Sohn reduziert bzw. stilisiert.

Eine zweite Stelle aus dem Panegyricus des Ennodius auf Theoderich lässt den Alltag eines völkerwanderungszeitlichen Volkes auf der Wanderschaft erkennen. Mit pathetischen Worten schildert der Autor die Vorbereitungen für den Aufbruch Theoderichs nach Italien. Dabei betont er, dass selbst schwangere Frauen auf ihr Geschlecht und das Gewicht ihres Körpers vergaßen und die Zubereitung der Nahrung für den riesigen Kriegszug übernahmen.[40] Keine Spur mehr von der römischen Frauenrolle: hier wird die Rolle der Frauen in gentil-germanischen Völkerschaften in keiner Weise beschönigt.

---

39 Ennod. paneg. 42f.: *qui dum munimentis chalybis pectus includeres, dum ocreis armarere, dum lateri tuo vindex libertatis gladius aptaretur, sanctam matrem et venerabilem sororem, quae ad te diligentiae causa convenerant, dum inter spem et metum feminea sollicitudo penderet, dum de eventu adtonitae vultus tui sidere pascerentur, talibus alloquiis confirmasti: „scis, genetrix, partus tui honore universis nota nationibus, quod natalis mei tempore virum fecunda genuisti. dies est, quo fili tui sexum campus adnuntiet: telis agendum est, ut avorum per me decora non pereant. sine causa parentum titulis nitimur, nisi propriis adiuvemur. stat ante oculos meos genitor, de quo numquam fecit in certamine fortuna ludibrium, qui dextram sibi ipse peperit valitudine exigente successus. hoc oportet duce contendi, qui omina incerta non timuit, sed ipse sibi secunda conscivit. …"*

40 Ennod. paneg. 26: *sumpta sunt plaustra vice tectorum, et in domos instabiles confluxerunt omnia servitura necessitati. tunc arma Cereris et solventia frumentum bubus saxa trahebantur. oneratae fetibus matres inter familias tuas oblitae sexus et ponderis parandi victus cura laborabant.* Bei der Tapferkeit und Belastbarkeit der Frauen aus Pannonien dürfte es sich freilich um ein schon in der Spätantike verbreitetes Motiv handeln. In seinem Genethliacus auf Maximian aus dem Jahr 291 erwähnt Mamertinus, dass in Maximians Heimat Pannonien die Frauen tapferer seien als die Männer anderer Völker. Vgl. Paneg. 11 (3) 3,9: *non enim in otiosa aliqua deliciisque corrupta parte terrarum nati institutique estis, sed in his provinciis quas ad infatigabilem consuetudinem laboris atque patientiae fracto licet oppositus hosti, armis tamen semper instructus limes exercet, in quibus omnis vita militia est, quarum etiam feminae ceterarum gentium viris fortiores sunt.*

4. Beispiele für Frauenrollen: Plotina und Marciana im Panegyricus des jüngeren Plinius auf Trajan, Serena in den Werken Claudians

Die mit Abstand ausführlichste Stelle zu Frauenpersönlichkeiten am Kaiserhof ist im Panegyricus des jüngeren Plinius auf Kaiser Trajan überliefert: die Erwähnungen von Trajans Gattin Plotina und Schwester Marciana.[41] Zunächst geht Plinius auf das Problem ein, dass die *virtutes* des Herrschers durch eine unzüchtige Ehefrau gemindert werden könnten.[42] Dies sei freilich bei Trajan und dessen Gattin Plotina nicht der Fall. Die Kaisergattin wird bei Plinius als würdevolle und an den alten römischen Idealen orientierte Ehefrau geschildert,[43] doch stets mit Bezug zu Trajan, dessen *sanctitas* und *modestia* als Leitmotive der gesamten Passage fungieren.

Der Konzentration auf den Kaiser und nicht auf die Kaiserin entspricht auch der Umstand, dass Plotina nicht einmal namentlich genannt wird. Natürlich war der Zuhörerschaft der Name der Kaiserin bekannt und Anspielungen ohne Namensnennung sind generell ein Merkmal der Panegyrik,[44] doch die Nichtanführung des Namens muss an dieser Stelle näher hinterfragt werden. Einerseits ist die Darstellung Plotinas – und auch die Marcianas im Anschluss daran – eindeutig positiv konnotiert; ebenso ist auch an den anderen Stellen, in denen Frauen als Bindeglieder zu kaiserlichen Familien bzw. als keusche Gattinnen des Herrschers fungieren, keinerlei Kritik des Autors an der Person zu erkennen. Andererseits waren alle Frauen des Kaiserhauses durchaus in der Öffentlichkeit bekannt und traten dort auch auf, etwa im Zusammenhang mit Prozessionen,[45] ganz abgesehen von ihrem Einfluss auf die Politik ihres Gemahls. Die Nichtnennung des Namens dürfte daher unabhängig vom Bekanntheitsgrad in der Öffentlichkeit und vom tatsächlichen Einfluss geschehen, sondern vielmehr ein allgemeines Merkmal der Behandlung von Frauen in der Öffentlichkeit darstellen. Mit der Anonymität wurde offensichtlich ihre persönliche Würde geschützt, ihre Privatsphäre nicht angetastet.[46]

---

41 Plin. paneg. 83,5–8 (zu Plotina) und 84,1–8 (zu Marciana bzw. beiden Frauen).

42 Plin. paneg. 83,4: *multis inlustribus dedecori fuit aut inconsultius uxor adsumpta aut retenta patientius: ita foris claros domestica destruebat infamia, et ne maximi cives haberentur, hoc efficiebatur, quod mariti minores erant.*

43 Plin. paneg. 83,5: *tibi uxor in decus et gloriam cedit. quid enim illa sanctius, quid antiquius.*

44 Im Gegensatz zu Plotina bei Trajan und Fausta im Panegyricus des Jahres 307 (siehe oben S. 413) nennt Claud. Stil. 1,73; VI Hon. 93 (und öfter) Stilichos Gattin Serena beim Namen. Euphemia, die Tochter Kaiser Marcians und Gattin des Anthemius, wird in Sidon. carm. 2,193–199 bzw. 213–222 nicht genannt, obwohl es sich dabei um die Schilderung der Hochzeit handelt, an späterer Stelle jedoch führt der Autor ihren Namen an (Sidon. carm. 2,481f.: *patrio vestiri murice natam / gaudeat Euphemiam sidus divale parentis*).

45 Vgl. etwa Plin. paneg. 83,8, wonach Trajans Gattin Plotina aus Bescheidenheit manchmal die Sänfte bei Prozessionen verlassen und den Weg wie ihr Mann zu Fuß zurückgelegt habe.

46 Vgl. zu diesem Aspekt auch den Beitrag von Tassilo Schmitt in diesem Band zu Synesios von Kyrene und seiner Lehrerin Hypatia.

Die ausführliche Erwähnung der Schwester Trajans, Marciana, ist völlig einzigartig. Sie dient wiederum in erster Linie der Verherrlichung des Kaisers, der auf seine Schwester eine Vorbildfunktion ausübt. Bemerkenswert ist die Erwähnung der Eintracht zwischen Plotina und Marciana.[47] Ganz offensichtlich war dies eine seltene Tugend unter den Frauen am Kaiserhof. Ebenso würden beide aus Bescheidenheit auf den Titel *Augusta* verzichten[48] und damit in allen Lebenslagen die *modestia* des Trajan nachahmen.[49]

Während die Schilderung von Plotinas und Marcianas Vorzügen ganz offensichtlich dem traditionellen Frauenbild der Römerzeit, zumindest aus männlicher Sicht, folgt und nur wenige individuelle Züge offen legt, nimmt die Darstellung der Serena in den Werken Claudians doch mehr persönliche Konturen an.[50] Serena, die Nichte von Kaiser Theodosius, war mit dem *magister militum* Stilicho, einem Vandalen, noch zu dessen Jugendzeiten verheiratet worden. Sie nahm in der Folge eine bedeutende Stellung neben Stilicho ein, der kaisergleich an der Stelle des Kinderkaisers Honorius regierte. Serena kümmerte sich zum einen um die Erziehung ihres kaiserlichen Cousins Honorius, andererseits war es ja gerade sie, die für Stilicho die Verbindung zum theodosianischen Kaiserhaus herstellte.

Claudian als entschiedener Parteigänger Stilichos ließ Serena daher in mehrere längere Passagen seiner Panegyriken auf Stilicho und Honorius einfließen. Die Hochzeit Stilichos und Serenas wird ausführlich im Panegyricus auf das erste Konsulat Stilichos geschildert.[51] Dabei ist bemerkenswert, dass die Vermählung mit Zustimmung der Natur geschieht,[52] ein Motiv, das sonst nur bei der Geburt eines Kaisers oder bei der Kaisererhebung zu finden ist. Diese Hochzeit war aus der Sicht des Propagandisten Claudian freilich deshalb so wichtig, weil er dadurch die Verbindung Stilichos zum Kaiserhaus herstellen und dessen Herrschaft anstelle des Kinderkaisers Honorius legitimieren konnte. Die Betonung der Rolle Serenas als Erzieherin ihres Cousins Honorius[53] dient ebenfalls diesem Zweck; vielleicht ist darin auch, wie Michael Mause[54] angedeutet hat, eine Kritik Claudians am Kinderkaisertum zu sehen. Der Alltag Serenas dürfte freilich in der Tat davon geprägt gewesen sein, in Abwesenheit ihres Gatten für Honorius und das gemeinsame Kind Eucherius zu sorgen; Claudian schildert eindringlich, dass Serena und Eucherius unter den langen Ab-

47 Plin. paneg. 84,2–4.

48 Plin. paneg. 84,6f.

49 Plin. paneg. 84,5: *te enim imitari, te subsequi student.*

50 Vgl. dazu auch Mause 1994, 82 mit Anm. 31 und 125f.

51 Claud. Stil. 1,69–88.

52 Claud. Stil. 1,84–88: *tunc et Solis equos, tunc exultasse choreis / astra ferunt mellisque lacus et flumina lactis / erupuisse solo, cum floribus aequora vernis / Bosporos indueret roseisque evincta coronis / certantes Asiae taedas Europa levaret.*

53 Claud. VI Hon. 92–100.

54 Mause 1994, 84 mit Anm. 43.

senzen des Gatten bzw. Vaters litten. Privates musste hinter den politischen Erfordernissen zurückbleiben.[55]

Außerdem widmete Claudian der Gattin Stilichos im Jahr 404 auch eine *laus Serenae*, ein hexametrisches Gedicht von 236 Versen, freilich mehr ein Hymnus denn ein Panegyricus.[56] Durch zahlreiche gelehrte Vergleiche aus Mythologie und Geschichte werden darin Serenas Schönheit und Bildung, besonders aber ihre Abstammung aus dem Kaiserhaus gepriesen. Bei aller Gelehrtheit gelingt es Claudian freilich nicht, einen weiblichen Tugendkatalog zu entwerfen, der speziell auf Serena zugeschnitten ist. Das Problem, den traditionell männlichen Tugendkatalog auf eine Frau umzulegen, zeigt deutlich das von ihm in diesem Zusammenhang verwendete Oxymoron *feminea virtus*.[57]

Das Gedicht wirkt wie eine artifizielle Spielerei, die nur in wenigen Passagen etwas persönlicher wird, wenn Claudian etwa einen Besuch des Onkels Theodosius aus Serenas Kindertagen oder ihre Emotionen bei der Rückkehr Stilichos aus dem Krieg beschreibt. In der ersten Situation stößt Serena in jugendlicher Unwissenheit auf die Regeln des klar definierten Geschlechterdiskurses, indem sie ihre Mutter bittet, sie zu verheiraten, diese aber auf Theodosius deutet, dass dies er zu befehlen habe. Claudian erklärt diese Szene als prophetisch, da kurz danach Serenas Vater Honorius starb; durch die Adoption durch ihren Onkel Theodosius kam sie auch in dessen Familiengewalt.[58] In der zweiten Szene beweist Serena ihre *castitas*, indem sie zwar Stilicho voller Emotionen herbeisehnt und begrüßt,[59] sodann aber ihn anhält, die erste gemeinsame Nacht mit seinen Erzählungen vom Krieg zu füllen.[60]

---

55 Claud. Stil. 1,116–122: *adsiduus castris aderta, rarissimus urbi, / si quando trepida princeps pietate vocaret; / vixque salutatis Laribus, vix coniuge visa, / deterso necdum repetebat sanguine campum / nec stetit Eucherii dum carperet oscula saltem / per galeam, patris stimulos ignesque mariti / vicit cura ducis.* Vgl. dazu auch Claud. carm. min. 30, 212–220.

56 Claud. carm. min. 30. Vgl. dazu Szelest 1977; Heus 1982; Consolino 1986 sowie allgemein Cameron 1970, 406–411. Der Beitrag Moroni 1985 war mir leider nicht zugänglich.

57 Claud. carm. min. 30,12.

58 Claud. carm. min. 30,97–105: *quotiens ad limina princeps / Theodosius privates adhuc fraternal veniret, / oscula libabat teque ad sua tecta ferebat / laetior. in matrem teneris conversa querellis / "quid? me de propriis auferre penatibus!" inquis; / "imperat hic semper!" praesagia luserat error / et dedit augurium regnis infantia linguae. / defuncto genitore tuo sublimes adoptat / te patruus …*

59 Claud. carm. min. 30,212–216: *quis tibi tum per membra tremor quantaeque cadebant / ubertim lacrimae, cum saeva vocantibus arma / iam lituis madido respectans lumina vultu / optares reducem galeaeque inserta minaci / oscula cristati raperes festina mariti!*

60 Claud. carm. min. 30,217–220: *gaudia quae rursus, cum post victricia tandem / classica sidereas ferratum pectus in ulnas / exciperes, castae tuto per dulcia noctis/ otia pugnarum seriem narrare iuberes!*

RESÜMEE

Im Prinzip sind alle lateinischen Panegyriken der römischen Kaiserzeit und der Ostgotenzeit von rhetorisch gebildeten Männern an Kaiser oder kaisergleiche Machthaber gerichtet, wobei auch das Auditorium in vielen Fällen vermutlich zum Großteil oder zur Gänze aus Männern bestand. Daher ist es nicht verwunderlich, dass vor allem männliche Tugenden zur Sprache kommen, die allerdings auf weite Strecken eine Spielerei mit fest stehenden Topoi unter Anpassung auf einigermaßen glaubwürdige Fakten darstellen. Nur wenn zur Betonung der *moderatio* bzw. *modestia* des Gefeierten auch dessen *pudicitia*, *castitas*, *abstinentia* oder *pudor* als Ehemann angesprochen wird, fällt ein kurzes Licht auch auf die Ehefrau, die allerdings nur in einem Teil der Quellen auch namentlich erwähnt wird. Mütter oder Gattinnen können auch kurz in die Schilderung einfließen, wenn dadurch eine deutliche Aufwertung der Herkunft des Herrschers möglich wird. In manchen Panegyriken hingegen fehlen selbst diese kurzen Erwähnungen von Frauen völlig.

Der Vergleich zwischen der *laudatio Turiae* mit den frauenspezifischen Stellen in der lateinischen Panegyrik lässt zudem deutlich erkennen, dass Frauenrollen in der römischen Antike in vielen Fällen wohl deutlich facettenreicher waren, als es die stereotyp-topischen Schilderungen von hausfraulichen Tugenden nahe legen, besonders wenn wirklich die Frau im Mittelpunkt der Lobrede stand und nicht der Mann. Es liegt der Verdacht nahe, dass individuelle Züge und eine Abweichung von traditionellen Frauenbildern im einem weitgehend privaten Umfeld – etwa bei Leichenreden auf Frauen, die nicht im Rampenlicht der breiten Öffentlichkeit standen – deutlich eher möglich gewesen sein dürften als in der „hochoffiziellen" Panegyrik. Viele konkrete Hinweise zu Frauen*biografien* in der römischen Antike lassen sich aus der Panegyrik leider nicht gewinnen.

Andererseits erlauben die festgeschriebenen Regeln und die Topik einen vielleicht deutlich klareren Blick auf den Geschlechterdiskurs, auf den Hintergrund, vor dem konkrete Frauenrollen in der Antike zu analysieren sind. Auf höchster Ebene, also anhand der Geschlechterbeziehungen im Kaiserhaus, wird immer wieder von Neuem vermittelt, welchen Platz in der Gesellschaft die ideale Frau einnehmen sollte, zumindest aus der Sicht der Männer. Insofern richtet sich die Botschaft der Panegyriken, was Frauenrollen betrifft, indirekt – und wohl durchaus moralisierend – auch an Frauen.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Decimus Magnus Ausonius, Gratiarum actio ad Gratianum Augustum pro consulatu (ed. S. Prete) Leipzig 1978, 214–232.

Claudius Claudianus, Carmina (ed. J. B. Hall) Leipzig 1985.

Claudius Claudianus, Carmina Minora. Introduzione, traduzione e commento (ed. M. L. Ricci, Quaderni di „Invigilata Lucernis". Collana del Dipartimento di Studi Classici e Cristiani dell'Università di Bari 12) Bari 2001.

Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) (ed. Th. Mommsen et al.) Berlin 1863ff.

Magnus Felix Ennodius, Panegyricus Theoderico regi dictus (ed. Ch. Rohr, Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 12) Hannover 1995.

Inscriptiones Latinae Selectae (ILS) (ed. H. Dessau) Berlin ²1954f., Nachdruck Dublin/Zürich 1974.

T. Janson, A Concordance to the Latin Panegyrics. A Concordance to the XII Panegyrici latini and to the Panegyrical Texts and Fragments of Symmachus, Ausonius, Merobaudes, Ennodius, Cassiodorus, Hildesheim/New York 1979.

Iulianus Apostata, Oratio 2(3) (ed. J. Bidez, L'Empereur Julien, Oeuvres complètes. Texte établi et traduit 1,1) Paris 1932, 70–105.

Menander Rhetor, Orationes. Edited with translation and commentary (ed. D. A. Russel/N. G. Wilson) Oxford 1981.

Fl. Merobaudes, Reliquiae (ed. F. Vollmer, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi 14) Berlin 1905, Nachdruck 1961, 1–20.

XII Panegyrici Latini (ed. D. Lassandro, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum) Torino 1992.

Plinius der Jüngere, Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen (ed. W. Kühn, Texte zur Forschung) Darmstadt 1985.

M. Fabius Quintilianus, Institutionis oratoriae libri XII (ed. L. Rademacher, 2 Bände) Leipzig 1955.

Rhetorica ad Herennium. Lateinisch und deutsch herausgegeben und übersetzt (ed. Th. Nuesslein) Darmstadt 1994.

C. Sollius Sidonius Apollinaris, Carmina (ed. Ch. Luetjohann, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi 8) Berlin 1887, Nachdruck 1951, 173–264.

Q. Aurelius Symmachus, Orationum reliquiae quae supersunt (ed. O. Seeck, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi 6,1) Berlin 1883, Nachdruck 1984, 318–339.

Sekundärliteratur

Cameron 1970 = A. Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970.

Consolino 1986 = F. E. Consolino, Claudiano, Elogio di Serena, Venezia 1986.

Heus 1982 = W. E. Heus, Claudius Claudianus, Laus Serenae (carm. min. 30). Inleiding en commentaar (phil. Diss.) Utrecht 1982.

Kierdorf 1980 = W. Kierdorf, Laudatio Funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede (Beiträge zur Klassischen Philologie 106) Meisenheim am Glan 1980.

Kühn 1985 = Plinius der Jüngere, Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen (ed. W. Kühn, Texte zur Forschung) Darmstadt 1985.

MacCormack 1975 = S. MacCormack, Latin Prose Panegyrics, in: Th. A. Dorey (Hg.), Empire and Aftermath. Silver Latin II, London/Boston 1975, 143–205.

Mause 1994 = M. Mause, Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik (Palingenesia. Monographien und Texte zur Klassischen Altertumswissenschaft 50) Stuttgart 1994.

Moroni 1985 = B. Moroni, Tituli Serenae. Motivi di un encomio femminile in Claudiano, C.m. 30, in: I. Gualandri (Hg.), Graeco-Latina Mediolanensia (Quaderni di Acme 5) Milano 1985, 137–160.

Portmann 1988 = W. Portmann, Geschichte in der spätantiken Panegyrik (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 363) Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988.

Posset 1991 = G. Posset, Studien zur panegyrischen Topik in den Panegyrici Latini bis zum Jahre 313 (ungedr. phil. Diplomarbeit) Wien 1991.

Rohr 1995 = Ch. Rohr, Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 12) Hannover 1995.

Rohr 2002 = Ch. Rohr, Das Streben des Ostgotenkönigs Theoderich nach Legitimität und Kontinuität im Spiegel seiner Kulturpolitik. Beobachtungen zu imperialen Elementen im Theoderich-Panegyricus des Ennodius, in: Walter Pohl, Maximilian Diesenberger (Hg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3 = Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 301) Wien 2002, 227–231.

Späth 2003 = Th. Späth, Väter, Götter, Politik: Männlichkeit und Machtkonzept im römischen Prinzipat, in: Th. Fuhrer/S. C. Zinsli (Hg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten (IPHIS. Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung 2) Trier 2003, 106–125.

Szelest 1977 = H. Szelest, Klaudians „Laus Serenae“, in: Eos 65 (1977) 257–263.

Register

PERSONEN UND ETHNIEN

ORTE

SACHEN

Christoph Ulf,
geb. 1949; Professor am Institut für
Alte Geschichte und Altorientalistik der
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Robert Rollinger,
geb. 1964; Professor am Institut für
Alte Geschichte und Altorientalistik der
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Was sagen die antiken Texte der römischen Kaiserzeit über die „Realität“ des Lebens der Geschlechter? Viele Antworten auf diese nur auf den ersten Blick einfache Frage geben die 19 Studien dieses Bandes. Die unleugbar vorhandene Distanz zwischen Text und historischer Realität wird mit Hilfe von analytischen Begriffen wie gender, Rolle, Bilder oder Diskurs reduziert. Die so mögliche Eingrenzung der Perspektive und der Intention der einzelnen Autoren von Vergil bis Ennodius lässt die historische Realität ein gutes Stück näher rücken. Die Lektüre der Beiträge, auch nur die einzelner, macht deutlich, wie wichtig das Gespräch über die verschiedenen methodischen und methodologischen Ansätze ohne wertenden, wohl aber eine klare Argumentation einfordernden Anspruch ist. Denn nur so kann zur Erhellung nicht nur der Antike, sondern auch unserer eigenen Denkmuster und unserer Lebenswelt in der Perspektive des Gender-Begriffs beigetragen werden.



ISBN 3-205-77507-4
ISBN 978-3-205-77507-2
http://www.boehlau.at
http://www.boehlau.de